





PARISIIS.
Apud GEORGIVM IOSSE uia Iacobæa.
sup signo Coronæ spineæ ANNO. M.D.L.IIII

N. 10.


BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE

IDEA PHILOSOPHIÆ MORALIS, SEV ETHICA,

Paucis multa complectens de Beatitudine, de Actibus humanis, & de Virtutibus moralibus.

Pars quarta totius Philoſophiæ.

Auctore
D. PETRO A SANCTO IOSEPH
Fulienſi.







PARISIIS,
Apud GEORGIVM IOSSE, viâ Iacobæâ, ſub ſigno Coronæ Spineæ.

M. DC. LIV.
Cum Priuilegio, & Approbatione.



MONITIO.



Etsi hæc pars ſecundum magis conſüetum docendi morem poſt Phyſicam tradi ſoleat, eaque maximé ratione Metaphyſica appelletur, placet tamen ſecundum locum inter partes Philoſophiæ noſtræ illi tribuere, tum quia cum fuſe tractet quæ breuiter in Logica de vniuerſalibus & categoriis perſtricta ſunt, connexio materiarum vetat ne ad finem curſus reiiciatur. Tum quia cum multa tradat de ente, de ſubſtantia, & de accidente in genere, vel eo titulo præmittenda fuit Phyſicæ quæ paſſim in tractationibus rerum naturalium notiones illas vniuerſales ſupponit. Aliunde verò cum opus non ſit hoc loco repetere quæ de Deo & Angelis in Idea Theologiæ ſpeculatiuæ à nobis iamdiu tractata ſunt, nullum ex hoc capite nobis onus incumbit iis morem gerendi qui ideo Phyſicam Metaphyſicæ præmittunt quia per rerum terrenarum & viſibilium diſquiſitionem veluti manu ducimur ad aliqualem rerum cœle-



INDEX
LIBRORVM, CAPITVM, ET ARTICVLORVM.

PRÆFATIO.

De ipsa Metaphysica secundum se.

LIBER I.
De Vniuersali.

CAP. I. De Vniuersali à parte rei.

LIBER II.

De Actibus, & passionibus humanis.

CAPVT PRIMVM.

De actibus humanis secundum se.

CAPVT II.

De libertate humana.

CAPVT III.

De quibuſdam aliis ad notitiam libertatis ſpectantibus.

CAPVT IV.

De actibus humanis tam elicitis quam imperatis.

CAPVT V.

De bonitate & malitia actuum humanorum.

CAPVT VI.

De nonnullis aliis ad eandem materiam spectantibus.

CAPVT VII.

De Passionibus in genere.

CAPVT VIII.

De passionibus in specie.

LIBER III.

De virtutibus Moralibus.

CAPVT PRIMVM.

De natura & causis virtutum Moralium.

FINIS.

IDEA



IDEA PHILOSOPHIÆ MORALIS, SEV ETHICA,

Paucis multa complectens de beatitudine, de actibus humanis, & de virtutibus Moralibus.

PROOEMIVM,

De ipsa Ethica secundum se.



HÆC est quarta & postrema pars nostræ Philosophiæ, quæ tota ad rectam morum institutionem tendit, adeoque Ethica, seu disciplina Moralis vulgò appellatur. Vt autẽ illius natura nobis innotescat, Quæritur 1. quodnam sit illius genus, seu

Quæritur *Ethica*,

sub quo habitus genere collocanda sit, an sub arte, an sub prudentia, an verò sub scientia. Non enim esse sapientiam, vel intellectum, extra controuersiam est: cùm non versetur circa altissimas rerum causas; nec circa sola principia per se nota. Omnes etiam concedunt non esse meram opinionem, ac multò magis certum est non esse inter habitus erroneos numerandam, cùm plerasque habeat conclusiones veras & certas: Itaque

RESPONDEO & dico 1. *Disciplinam Moralem non esse artem propriè dictam.* Ratio est, quia ars propriè dicta per se tendit ad efficienda opera quædam externa & sensibilia, vt manifestè colligitur, ex Arist. 6. Ethic. cap. 4. vbi ait, ædificandi facultatem artem esse, quia est habitus quidam cum ratione effectiuus, & nullam esse artem quæ non cum ratione effectiuus habitus sit; neque vllum talem habitum esse, qui non sit ars: adeoque artem definit habitum cum vera ratione effectiuum, seu ad faciendum idoneum: constat autem Moralem Philosophiam versari per se circa operationes voluntatis, quæ sunt internæ & spirituales, eò quòd illæ propriè sunt Moralis honestatis capaces, & non nisi per accidens occupari circa actiones externas; quatenus scilicet ab internis procedunt, easque manifestant. Quare Philosophia Moralis non est ars propriè dicta.

Dico 2. *Philosophiam Moralem esse verè & propriè scientiam.* Probatur, quia illa est scientia propriè dicta, quæ suas conclusiones probat per veras demonstrationes: atqui Philosophia Moralis hoc præstat; ergo est scientia propriè dicta. Major patet ex Logica, & ab omnibus admittitur: suadetur minor, nam Ethica demonstra-

tiuè probat v. c. virtutem esse laudandam, & amplectendam, quia id rationi consentaneum est; Beatitudinem non esse positam in diuitiis, quia ad aliud ordinantur, nec appetitum satiant; aliaque innumera de quibus in progressu. Quare nihil illi deest ad rationem scientiæ propriè dictæ.

Obiicies 1. Ethicam agere primariò de actibus humanis seu liberis, de quibus, cùm sint contingentes, scientia vera esse non potest. Respondeo actus liberos quoad essentiam, & in genere spectatos esse necessarios, & sic de iis dari veram scientiam: esse autem contingentes si spectentur quoad existentiam, & in particulari, quomodo scientia circa illos non versatur.

Obiicies 2. Aristotelem parum nobis fauere cùm dicat 1. Ethic. cap. 3. Moralem Philosophiam versari circa res valde incertas, adeoque in illa non esse quærendas probationes demonstratiuas, sed quales rei natura patitur. Respondeo Aristotelem non dubitare quin multa sint principia certissima in Philosophia Morali, ex quibus certissimæ conclusiones deducuntur, qualia sunt illa, Deus est colendus, parentes sunt honorandi, virtus est amplectenda, &c. Quare loco citato vult tantùm, non in omnibus rebus moralibus æqualem certitudinem exigendam esse, cùm pleraque ad ius humanum spectantia, iuxta locorum, temporum, & personarum varietatem immutentur; & quod in vno loco honestum censetur, in alio probrosum & turpe habeatur.

Dico 3. *Habitum Ethica non distingui realiter à prudentia saltem partialiter, & inadæquatè spectata,* Probatur, nam Ethica vt scientia morum, versatur tantùm circa operationes honestas in ge-

nere, prudentia vero iudicat quid hic & nunc agendum sit in particulari: Potest autem idem habitus ad vtrumque hoc munus interdum sufficere, iudicare v. c. honestum esse eleemosynam pauperi in talibus circumstantiis erogare, & tali pauperi hic & nunc occurrenti esse tribuendam.

Confirmatur ex dictis de identitate habitus Logicæ docentis, & vtentis: si enim idem habitus qui docet generatim modum conficiendi Syllogismos, sufficit vt fiant Syllogismi in hac, vel illa materia; quidni idem habitus Ethicæ, quo iudicamus v. c. honestum esse in genere tribuere eleemosynam indigenti, sufficiet vt iudicemus subueniendum esse huic pauperi, loco & tempore congruo eleemosynam petenti?

Respondebit aliquis non esse parem rationem, quia illi qui nouit modum conficiendi Syllogismum, nulla superanda restat difficultas vt in hac aut illa materia, cuius perfectam cognitionem habet, Syllogismos conficiat: at quamuis sciam in genere, honestum esse eleemosynam indigenti tribuere, quando tamen pauper occurrit, non ita facile iudico honestum esse illi eleemosynam tribuere: quare ad vincendam, eiusmodi difficultatem habitus distinctus necessarius videtur.

Verùm hæc disparitas refellitur, quia negari non potest quin in multis casibus euidéter constet adesse circumstantias, sub quibus agendum esse Ethica præscribit: at tunc non opus est nouo habitu prudentiæ, dictante hic & nunc adesse circumstantias sub quibus agendum est, præter illum generalem qui dictat agendum esse, quando tales circumstantiæ occurrunt. Quia tamen variæ sunt materiæ Morales, in quibus difficile est certum iudicium ferre de circum-

ſtantiis particularibus, in quibus tale quid fieri, aut non fieri debet, vt etiam viri docti ſæpe experiuntur, hinc fit vt præter habitum generalem Ethicæ, requiratur nouus aliquis habitus quo eiuſmodi difficultas ſuperetur.

Atque ob hanc maximè rationem dixi in aſſertione, habitum Ethicæ non diſtingui realiter à prudentia ſaltem partialiter & inadæquatè ſpectata. Si enim prudentia adæquatè ſpectetur, ea includit aliquid ex parte intellectus, quod in habitu Ethicæ non continetur, ſicque ab illo diſtinguitur tanquam totum à parte, aut tanquam includens ab incluſo.

Nec tantùm ex parte intellectus, ſed etiam ex parte affectus, prudentia complectitur aliquid quod in habitu Ethicæ non continetur; ſaltem ſi agatur de prudentia, iuxta conceptum vulgarem. Siquidem ille non ſolet dici prudens, qui pollet notitia requiſita ad directionem morum, niſi præterea habeat affectum rectè diſpoſitum ad ſequendam eiuſmodi directionem. Iſta autem recta affectus diſpoſitio vt ſic, non ſpectat ad ſcientiam Moralem. Et inde fit vt poſſit quis eſſe Philoſophus Moralis, etſi non ſit perfectè & adæquatè prudens.

Quæritur 2. quodnam ſit obiectum Philoſophiæ Moralis.

Reſpondeo & dico 1. *Obiectum materiale Philoſophiæ Moralis eſſe actiones humanas.* Probatur, nam illud eſt materiale objectum alicuius ſcientiæ, ad quod omnia quæ in ea tractantur referuntur, vel tanquam principia, vel tanquam partes, vel tanquam proprietates: atqui quæcunque in Philoſophia Morali tractantur ad humanas actiones eo modo referuntur; ergo actiones humanæ ſunt obiectum materiale Philoſophiæ Moralis. Maior ab omnibus admittitur,

probatur minor, nam Philosophia Moralis tractat in primis de vltimo fine actionum humanarum, & de earum causis efficientibus siue externis, siue internis, eaque occasione agit de Deo, de Angelis, de intellectu, de voluntate, & de appetitu. Tractat deinde de habitibus Moralibus qui ad actiones humanas referri possunt, vel tanquam causæ, vel tanquam effectus; cùm per actus producantur habitus, & habitus iam producti concurrant effectiuè cum potentia ad similes actus. Tractat præterea de variis speciebus actionum humanarum, vt de elicitis & imperatis; de iis quæ versantur circa finem, & circa media; de honestis, & prauis; itemque de passionibus appetitus sensitiui, quæ vt à voluntate imperantur, aut non cohibentur, ad actiones humanas reduci possunt. Spectat denique ad Moralem Philosophum inspicere effectus qui ex actibus humanis oriuntur, quales sunt laus, & vituperium, meritum & demeritum.

Dico 2. *Obiectum formale Philosophiæ Moralis esse actiones humanas vt dirigibiles ad bonum Morale, seu ad honestatem.* Probatur 1. ex proportione quæ communiter assignatur inter Logicam, & Ethicam, quæ in eo consistit, vt sicut Logica considerat actiones mentis, quatenus dirigibiles ad verum cognoscendum, ita Ethica consideret actiones voluntatis vt ad honestatem Moralem dirigi possunt.

Probatur 2. Nam cùm Ethica per se consideret actiones humanas, neque eas spectet præcisè secundum entitatem naturalem, quia sic earum consideratio spectat ad Physicam, consequens est vt illas inspiciat sub ratione Morali, seu quatenus ad honestatem per præcepta moralia dirigi possunt. Confirmatur, quia cùm finis primarius Ethicæ sit hominem perducere ad

beatitudinem, per media proportionata quæ alia non ſunt quàm operationes humanæ, ſecundum regulas honeſtatis elicitæ; nihil congruentius aſſignari poteſt pro obiecto Ethicæ, quàm operationes humanæ vt ſunt dirigibiles proximè ad bonum honeſtum, & remotè ad beatitudinem.

Neque refert quòd Ethica agat de actibus prauis, qui rectitudinis Moralis ſunt incapaces: non enim de iis agit per ſe, ſed per accidens, vt ex eorum oppoſitione actuum bonorum honeſtas clariùs eluceſcat.

Cæterùm ex hactenus dictis nonnulla colligi poſſunt: Primò Ethicam debere annumerari inter partes Philoſophiæ: quia cùm vera ſit ſcientia de actibus humanis, vt oſtenſum fuit, nulla ratio eſt cur non ponatur inter partes Philoſophiæ, quæ aliud nihil eſt quàm ſcientia de rebus omnibus quæ lumine naturali cognoſci poſſunt.

Secundò Ethicam eſſe ſcientiam practicam, cùm verſetur circa obiectū ſuum modo practico, ſeu operabili: & quamuis nonnulla ſpeculatiuè tractet, vt cùm agit de intellectu & voluntate, de natura habituum, &c. id non impedit quin abſolutè ſit practica, quia eiuſmodi tractationes adduntur ad maiorem eorum illuſtrationem quæ proximè ad praxim ſpectant.

Tertiò hanc Philoſophiæ partem reliquis eſſe longè vtiliorem, adeoque in ea addiſcenda enixiùs incumbendum; cum aliæ in tractandis quæſtionibus curioſis, & plerumque inutilibus diſtineantur; hæc verò doceat modum quo morum honeſtatem, veramque beatitudinem conſequi poſſimus.

Quartò Philoſophiam Moralem poſſe non incongruè definiri in hunc modum. *Eſt ſcientia*

practica, quæ versatur circa actus voluntatis vt dirigibiles ad bonum Morale.

Quæritur 3. Quomodo Philosophia Moralis diuidatur. Respondeo eam vulgo diuidi in Monasticam, Oeconomicam seu domesticam, & Politicam seu ciuilem. Cùm enim Philosophia Moralis instituta sit ad dirigendas actiones hominis ad bonum Morale, possitque homo tripliciter considerari, nempe vel solitariè & secundum se, vt per proprios actus potest ordinari ad beatitudinem assequendam, vel vt est pars societatis domesticæ, vel vt est membrum Reipublicæ; hinc fit vt singulæ scientiæ motum sint institutæ, ad perficiendum hominem in quolibet ex his statibus. Monastica quidem ad eum perficiendum in primo statu, Oeconomica in secundo, & Politica in tertio. Cumque homo nonnisi in aliquo ex his tribus statibus considerari possit, consequens est disciplinam Moralem adæquatè diuidi in tres partes iam memoratas.

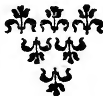
Verùm etsi hæc diuisio Philosophiæ Moralis communissimè sit inter Philosophos recepta, ea tamen à nõnullis recentioribus non probatur, qui contendunt in decem libris Ethicorum quos præ manibus habemus, non proponi præcepta Monasticæ ac solitariæ vitæ propria, sed tantùm communia præcepta cuiuslibet hominis vitæ, atque omnibus viuendi modis accommodata; ita tamen vt nulli propria sint, Quod probant quia agitur in his libris de summo bono, non quidem solitariæ vitæ proprio, sed cuiuscunque communi; de Prudentia, de Iustitia, de Fortitudine, de Magnificentia, de liberalitate quæ virtutes hominum sunt in societate viuentium.

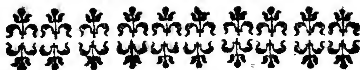
Respondeo 1. eos qui sic arguunt non satis

ſibi conſtare, cùm ex vna parte dicant, Ethicam quam tractamus, non niſi generalia præcepta ad mores in omnibus vitæ ſtatibus informandos continere; ex alia verò doceant quæ ibi traduntur de pleriſque virtutibus, ſpectare ſpeciatim ad homines in ſocietate viuentes.

Reſpondeo 2. etſi Ariſtoteles in libris Ethicorum tradat præcepta generalia morum, quæ omnibus viuendi modis accommodari poſſunt, id non impedire quin ſufficienter docuerit modum quo quiſque in ſeipſo poteſt rectè inſtitui, ita vt vir bonus euadat. Imò cùm nemo poſſit verè eſſe aliis bonus qui ſibi nequam ſit, vel ideo debuit Ariſtoteles tradere præcepta ſpecialia morum ad hominem ſecundum ſe ſpectantia, quòd ex profeſſo docere intenderit, qua ratione ſe homo gerere debeat in ſocietatè ſiue domeſtica, ſiue ciuili.

Reſpondeo 3. Quamuis fortè Ariſtoteles non adeo accuratè tres illos ſtatus diſtinxerit, inde non ſequi diuiſionem illam trimembrem Philoſophiæ Moralis reprobandam eſſe; cùm dubitari nequeat quin ſeparatim poſſint tractari quæ ſpectant ad vitam hominis priuatam, ſine ordine ad ſocietatem vllam ſiue Oeconomicam, ſiue Politicam, quomodo de iis deinceps agemus.





LIBER I.

DE VLTIMO FINE hominis.

Quia vltimus hominis finis est illius fœlicitas, & summum bonum, hoc libro agendum est in primis de bono, ac de fine, vt quæ dicenda sunt de humana beatitudine faciliùs percipi possint.

CAPVT PRIMVM.

DE BONO IN GENERE.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid sit bonum?



QVÆRITVR I. quomodo bonum definiatur. Respondeo Aristotelem. I. Ethic. cap. I. docere ex sententia veterum, bonum illud esse, quod omnia appetunt. Est autem difficultas de quo bono id intelligatur. Nonnulli existimant

intelligi de summo bono, quod est Deus. Verùm id perperam asseri ex ipso textu intelligitur: siquidem Aristoteles generatim pronunciat omnem artem, omnem dicendi viam seu methodum, omnem actionem, omnemque electionem seu consilium, bonum aliquod videri appetere, indeque colligit pulchrè veteres pronunciasse, bonum esse quod omnia appetunt; statimque subiicit, quoniam multæ sunt actiones, artes, & scientiæ, multos quoque esse fines ad quos illæ tendunt, vt medicinæ finis est bona valetudo, artis ædificandarum nauium, nauis; artis militaris, victoria; & œconomicæ, diuitiæ; & inter illos fines alios aliis esse præstantiores: opus enim est finis nobilior actione, & artium Architectonicarum fines sunt præstantiores finibus artium subiectarum, vt finis militaris est nobilior fine frœnofactoriæ, vel equestris. Ista autem stare non possunt cum sententia prædicta, quæ asserit definitionem intelligi de omnium rerum tendentia ad Deum, qui est summum bonum, finisque vltimus rerum omnium.

Non negamus tamen quin aliquo sensu verum sit, res omnes appetere summum illud bonum, quia cùm quęlibet res naturaliter appetat suam propriam perfectionem, & omnis perfectio creaturæ sit quædam participatio perfectionis diuinæ, hinc fit vt quælibet res appetat implicitè & indirectè summum bonum. Quo sensu docet S. Thomas 1. 2. quæst. 1. art. 6. vltimum finem hoc modo se habere in mouendo appetitum, sicut se habet primum mouens in aliis motionibus, adeoque sicut causæ mouentes non mouent, nisi quatenus mouentur à primo mouente; sic secunda appetibilia non mo-

uere appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est vltimus finis. Et art. 8. hominem, & alias creaturas rationales consequi vltimum finem, cognoscendo, & amando Deum; alias verò creaturas adipisci vltimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel viuunt, vel etiam cognoscunt. Quamuis autem hoc ita sit, non tamen eo sensu intelligenda est illa boni definitio à veteribus tradita, & ab Arist. probata, vt ostensum est.

Alij ergo existimant definitionem illam esse accipiendam de bono in communi, vt sensus sit, bonum est quod omnia appetunt, hoc est, bonum est ea rerum ratio & conditio, propter quam omne quod appetitur, appeti dicitur: siquidem ea est generalis conditio boni, quæ omnia ad se allicit, & trahit; singulæ verò rationes singulis rebus alliciendis sunt accommodatæ. Vnde dici posset definitionem prædictam comprehendere etiam bona omnia singularia: vt cùm dicitur, bonum esse quod omnia appetunt, sensus sit, illud quod speciatim ab vnaquaque re appetitur, esse bonum illius proprium & accommodatum.

Quo loco aduerte, prædictam definitionem plerumque iudicari imperfectam, etiam ab authoribus qui eam admittunt, quia non sumitur ab essentia boni, sed à quadam illius proprietate. Non enim ideo res est bona, quia appetitur, sed potiùs ideo appetitur, quia est bona; ac proinde appetibilitas supponit bonitatem, & consequitur illam: & quia res non appetitur nisi quia est conueniens, & accommodata appetenti, hinc fit vt ratio formalis & essentialis boni consistere videatur in conuenientia & congruitate. Quare bonum meliùs definitur, id

quod cuique conueniens est, quàm id quod omnia appetunt.

Dici tamen potest, etsi conuenientia spectet ad essentiam boni, & appetibilitas sit tantùm quædam illius proprietas, prædictam definitionem non solùm tradi per appetibilitatem, sed etiam aliquo modo per conuenientiam: quatenus illius sensus est, vt suprà diximus, bonum esse id cuius ratione appetitur quidquid appetitur: hæc enim ratio nihil est aliud quàm cuiusque rei conuenientia. Verùm fatendum est rationem conuenientiæ clarè non exprimi, & eatenus definitionem non esse satis accuratam.

Quæritur 2. An aliqua detur boni definitio accuratior præcedenti. Respondeo nonnullas posse afferri ex quibusdam antiquis Philosophis qui allatam reprobabant. Prima tribuitur Diogeni Stoico, qui dicebat id esse bonum, quod natura est absolutum, seu quod est secundum naturæ perfectionem. Verùm hæc definitio potiùs est perfecti quàm boni; & si bono competit, non competit vtili, aut iucundo quæ tamen inter bona ab omnibus peripateticis numerantur, sed tantùm honesto, quia illa non semper sunt congrua naturali perfectioni hominis.

Secunda tribuitur Platoni dicenti, id bonum esse quod sibi satis est, nec aliud quippiam expetit, nec aliò refertur. Verùm aut hæc definitio nulli bono creato competit, sed tantùm Deo qui solus sibi sufficit, nec ad aliud refertur; vel si quibusdam bonis creatis accommodatur, de vtili saltem dici non potest, eò quod ad id respectu cuiùs est vtile, tanquam ad finem refertur.

Tertia tribuitur Plotino, cùm ait, bonum esse primi boni participationem, & delibationem:

at neque hæc probatur, tum quia non conuenit Deo, ac proinde non est generalis de omni bono; tum quia non magis explicat rationem boni, quàm declararetur ratio substantiæ, vel quantitatis si quis diceret, hæc entia esse primi entis participationem. Itaque cùm definitiones illæ, aliæque eiusmodi parum sint accuratæ, non est cur illas vulgari, quæ ante declarata est, præferamus. Pro cuius maiori intelligentia, nonnullæ obiectiones quæ contra illam vrgeri possunt, proponendæ & diluendæ sunt.

ARTICVLVS II.

An verùm sit, omnia bonum appetere.

QVæritur 1. An verum sit omnia omnino bonum appetere. Et ratio dubitandi est, quia cùm appetitus sequatur cognitionem, & cognitio non sit in rebus omnibus, vt in Plantis, lapidibus, &c. hinc consequens videtur non omnia simpliciter bonum appetere.

Respondeo in Plantis rebusque inanimatis non esse proprium & formalem appetitum, esse tamen in illis propensionem quandam naturalem qua inclinantur in proprium bonum, quæ à Philosophis appetitus innatus vocari solet: sic plantæ naturaliter appetunt loca pinguia, & fœcunda è quibus vliginem sibi in alimentum aduocare possint; grauia deorsum tendunt, & leuia sursum, quia eiusmodi loca ad eorum conseruationem magis sunt accommodata.

Quod si instes, bonum esse obiectum voluntatis, quæ autem intellectu carent, carere etiam voluntate, adeoque non posse ferri in bonum, cùm nihil possit ferri extra obiectum

ſuum. Reſpondeo cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 1. art. 2. ad 3. obiectum voluntatis eſſe bonum & finem in vniuerſali, adeoque non poſſe eſſe voluntatem in iis quæ carent ratione & intellectu, cùm non poſſint apprehendere vniuerſale, ſed eſſe in illis appetitum naturalem, vel ſenſitiuum, determinatum ad aliquod bonum particulare.

Quæritur 2. An intellectu & voluntate prædita bonum ſemper appetant. Et ratio dubitandi eſt, primò quia interdum videntur appetere malum, vt cùm quis ſibi mortem conſciſcit. Reſpondeo hoc argumento tantùm probari, appetitū ferri interdum in rem quæ mala eſt, non tamen in eam ferri ſub ratione mali, ſed ſub ſpecie boni; quia nemo intendens ad malum operatur, vt docent vulgò Theologi ex Dionyſio. Vnde cùm vita humana multis malis ſit obnoxia, qui vt iis ſe liberent, ſibi manus inferunt, id agunt ſub ſpecie boni: quia exiſtimant melius eſſe & optabilius vita carere, quàm vitam ducere miſeram & acerbam. Quo referri poteſt illud Chriſti de Iuda Matth. 26. *Bonum erat ei ſi natus non fuiſſet homo ille.* Accedit quod ille non tam videtur actus amoris & proſequutionis, quàm actus odi & fugæ: at quamuis appetitus non feratur in malum vt malum, actu amoris & proſequutionis, in illud tamen vt ſic fertur actu odij & fugæ.

Secundò contrariorum appetituum obiecta ſunt contraria, at conſtat dari non modo in diuerſis ſubiectis, ſed etiam in eodem, diuerſo tempore, contrarios appetitus: ergo eorum obiecta ſunt contraria, adeoque ſi vnus fertur in bonum, alius in malum ferri debet. Reſpondeo hoc poſterius non ſequi, quia quando duo appetunt obiecta oppoſita, quodlibet ſuum appe-

tit vt est illi accommodatum, adeoque sub ratione boni: quomodo viatores cœlum serenum exposcunt, quo tempore olitores nubilum exoptant. Quando verò idem nunc respuit quod aliàs auidè exoptabat, hoc ideo fit, quia ob diuersas circumstantias res aliter apparet quàm antea; vt in verè pœnitentibus contingit; qui tanquam ingens malum respuunt vitæ huius illecebras & voluptates, quas antea summi boni loco habebant.

Tertiò, ex duobus bonis inæqualibus propositis potest voluntas illud amplecti quod minus est bonum, neglecto maiori, vt infrà dicetur, ergo potest voluntas amplecti malum vt sic. Sequela patet, quia minus bonum comparatione maioris habet quandam rationem mali. Respondeo negando consequentiam, & ad illius probationem dico, voluntatem ferri in minus bonum, non quatenus dicit malum, seu priuationem maioris boni, sed quatenus in se vere bonum est & amore dignum.

Quartò, nonne potest voluntas vel ad experiendam suam libertatem, ferri in malum quatenus malum? Respondeo non posse, quia voluntas non potest exercere suam libertatem, nisi circa proprium obiectum, quod non est malum, sed bonum duntaxat. Et quamuis posset, hoc ipsum libertatis exercitium esset aliquod bonum, sub cuius specie malum illud amplecteretur.

Instabis, si voluntas non posset ferri in malum necessariò amplecteretur bonum, adeoque non liberè, nec meritoriè. Respondeo voluntatem amplecti bonum necessariò quoad specificationem, vt aiunt, quatenus non potest illud vt sic odisse, non tamen quoad exercitium, quia potest illud non amare, & hoc ad libertatem

adeoque ad meritum sufficit, vt ex infra dicendis, vbi de libertate, clariùs percipietur.

ARTICVLVS III.

Quotuplex sit bonum.

BOnum variis modis diuidi solet, sed tribus præcipue. In primis bonum aliud est Metaphysicum seu transcendens, aliud Physicum seu naturale, aliud Morale. Bonum transcendens illud dicitur, quod conuenit enti, vt ens est: omne enim ens est bonum, sicut & vnum, & verum, vt diximus in Metaphysica; adeoque bonum sub ea ratione æquè latè patet ac ens, eoque magis bonitas competit rei, quò meliùs & perfectiùs rationem entis participat.

Bonum Physicum seu naturale dicitur, quod naturis rerum congruit, vt sunt facultates à natura inditæ siue rebus inanimatis, siue animatis, iisque aut anima tantùm vegetante, aut sentiente, aut rationali præditis. Hæc enim omnia sunt entia Physica & naturalia, adeoque bonitatem naturalem, iuxta cuiusque naturam, & conditionem participant.

Bonum verò Morale solis rebus intellectualibus competit, quatenus per voluntatem liberè operantur iuxta regulas rectæ rationis: hinc enim fit vt actiones ex his principiis procedentes, dicantur bonæ moraliter, & obiecta in quæ tales actus tendunt, dicantur moraliter bona; & habitus per eos producti dicantur moraliter boni.

Quo loco aduerte 1. bonitatem naturalem non videri distinctam à transcendentali, nisi quoad voces: cùm bonitas quæ dicitur trans-

cendentalis, nihil aliud sit quàm bonitas quæ rebus omnibus est naturalis.

Aduerte 2. bonitatem Moralem distingui à transcendentali seu naturali, vt ex eo patet, quod bonitas transcendentalis est ex principio naturali, adeoque est ex se inuariabilis; at verò bonitas Moralis pendet à libertate, & innumeris modis mutari potest. Vnde etsi homo eadem semper bonitate transcendentali seu naturali præditus sit, non tamen eadem semper bonitas Moralis in eo reperitur, vt nimis perspicuum est.

Secundò bonum diuiditur in honestum, iucundum, & vtile: honestum est quod propter se est expetibile; iucundum quod expetitur propter voluptatem aliquam, & quietem quæ ex illius adeptione oritur; vtilè verò quod non expetitur nisi ob aliquem finem per illud assequendum. In primo genere est virtus, quæ propter seipsam est amabilis; in secundo ea quæ delectationem aliquam sensibus afferunt; in tertio medicina, quæ tantùm propter sanitatem appetitur, & alia quæcunque quæ vt media assumuntur ad finem aliquem consequendum.

Est autem obseruandum 1. quòd etsi hæc diuisio possit competere bono communissimè sumpto, ita vt quidquid appetitur propter se, dicatur bonum honestum; quidquid ob delectationem quam affert, dicatur bonum iucundum; quidquid vt conducit ad aliud, dicatur bonum vtile, siue rationes illæ ab appetente cognoscantur, siue non: negari tamen non potest, quin ea magis propriè sit diuisio boni humani, seu quod ab homine appeti potest, cùm ille cognoscat bonum non solùm materialiter, sed etiam formaliter, sub triplici illa ratione honesti, iucundi, & vtilis: & ex ea cognitione mo-

ueatur ad appetendum quod ipsi magis arridet.

Obseruandum 2. ex S. Thoma 1. p. quæst. 5. art. 6. ad 2. diuisionem prædictam non esse per oppositas res, sed per oppositas rationes; ita scilicet vt rationes illæ honesti, iucundi, & vtilis possint eidem rei competere, vt patet in amore Dei: ille enim secundum se est honestus, &, etiam seclusa quacunque mercedis cogitatione, appetibilis; habet adiunctam maximam delectationem, estque medium ad æternam fœlicitatem comparandam valde idoneum. Propriè tamen, vt monet Sanctus Doctor, ea dicuntur delectabilia, quæ sola voluptate trahunt, cùm alioqui sint inhonesta, & noxia, adeoque potiùs mala, quàm bona dicenda sint: vtilia quæ non habent in se honestatem, vel delectationem vnde desiderentur, sed appetuntur solùm vt ducunt ad consecutionem alterius, qualis est sumptio medicinæ amaræ: honesta verò quæ in seipsis habent vnde secundum rectam rationem desiderentur.

Obseruandum 3. bona quæ in creatis vocamus honesta, non ita propter se appeti, vt non liceat ea propter aliud appetere: cùm enim omnia bona creata ad Deum, vt ad vltimum finem ordinentur, propter illum honestè appeti possunt; imò rationi valde consentaneum est, vt omnis humana appetitio in eum finem tendat: contrà verò Deus vt summum bonum, ita est appetibilis, vt etsi eum appetere liceat non modo sub ratione boni honesti, sed etiam sub ratione boni delectabilis, quia beatos ingenti voluptate perfundit; ex communi tamen sententia nefas est eum appetere sub ratione boni vtilis, quia cùm ipse sit vltimus rerum omnium finis, repugnat quod possit esse medium ad bonum aliquod ipso perfectius assequendum.

Verùm etsi hoc sensu non liceat Deum amare tanquam medium, si tamen medium spectetur quatenus est causa efficiens & productiua finis honesti, non videtur nonnullis sic illicitum Deum appetere, sub ratione boni vtilis seu medij; vt dum quis gaudet de existentia Dei, quatenus ab illo accipit vitam, sanitatem. aliaque bona siue corporea, siue spiritualia. Nam ex hypothesi quòd eiusmodi bona licitè amantur, non apparet inquiunt, cur non liceat Deum amare quatenus illa tribuit, & conseruat; adeoque sub ratione medij, & boni vtilis.

Tertiò bonum ita diuiditur vt alia sint bona animi, alia corporis, alia ab extrinseco aduéniant: bona animi sunt virtutes, & operationes ex iis manantes; bona corporis sunt sanitas, robur, pulchritudo, &c. externa, quæ etiam vulgò bona fortunæ appellantur, sunt diuitiæ, honor, bona existimatio, amici, &c. Inter hæc autem bona duo sunt discrimina, alterum quòd à virtute simpliciter boni denominamur, & sumus; non autem ab aliis bonis, siue internis, siue externis. Alterum quòd aliis bonis inuiti spoliari possumus, virtus autem à nobis inuitis tolli non potest, iuxta verba illa luculentissima Augustini ser. 12. de Verbis Domini: *Potes aurum perdere & nolens, potes domum, potes honores, potes ipsam carnis salutem: bonum verò quo verè bonus es, nec inuitus accipis, nec inuitus amittis.* Neque id mirum videri debet, cùm inter prædicta bona ea sola quæ animi dicuntur propriè nostra sint, vt pote nostris laboribus comparata.





CAPVT II.
DE FINE.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid sit finis, & quomodo se habeat ad bonum.

QVÆRITVR 1. quid sit finis. Respondeo nomen finis esse valde ambiguum, multaque significare. Interdum enim idem est ac terminus, quomodo dicimus mortem esse finem vitæ: aliàs significat rei absolutionem, quo sensu dicimus domum esse finitam, id est absolutam; nonnunquam sumitur pro integra rei ad vsum spectantis v. c. tritici, aut vini, consumptione; vt plurimum verò saltem apud Philosophos, finis dicitur id quo mouetur agens ad operandum; quo sensu finis definiri solet, *id cuius gratia aliquid fit*, quomodo sumptionis medicinæ finis est sanitas, eò quòd æger consequendæ sanitatis gratia potionem sumit: vt autem hoc clariùs percipiatur,

Quæritur 2. an finis exerceat causalitatem suam circa actum voluntatis quo intenditur & amatur, an verò tantùm circa electionem mediorum. Nonnulli existimant non nisi electionem mediorum causari à fine; sed oppositum verius est, quia id omne causatur à fine quod fit propter finem; atqui actus quo intenditur & amatur finis, fit propter finem, ergo talis

actus à fine causatur. Maior perspicua est: probatur minor, quia dubium non est quin actus ille quo intendo sanitatem, & cuius vi sumo medicinam, excitetur in me à bonitate præconcepta ipsius sanitatis: ergo etiam dubium non est quin actus ille fiat propter sanitatem, adeoque ab illa causetur. Confirmatur, quia quidquid habet causam efficientem habet finem, cum causa efficiens non operetur nisi propter finem aliquem; atqui actio de qua agimus, habet causam efficientem, ergo & finem habet; eum nempe qui proximè intenditur & amatur, cùm alius assignari nequeat.

Deinde si electio mediorum causatur à fine, certè à fortiori ipse amor & intentio finis ab ipso fine causari debet: at verum prius, ergo & posterius: sequela maioris probatur, quia cùm non eligam media, nisi quia finem amo & intendo, sic intentio & amor finis non causaretur à fine; multo minus ab eo causaretur electio mediorum.

Obiicies, finis est id cuius gratia aliquid fit, quibus verbis denotatur tantùm causalitas finis, respectu mediorum quæ propter illum eliguntur. Verum id gratis dicitur, quia non tantùm electio mediorum, sed etiam ipsa finis intentio est gratia finis: sicut enim eligo medicinam propter sanitatem, ita amo sanitatem propter ipsam.

Instabis, finis est tantùm causa illius quod ex eius amore fit, atqui amor finis non causatur ex illius amore, quia sic idem esset causa suiipsius, vel daretur progressus infinitus inter amores finis: ergo finis non est causa amoris sui, sed tantùm mediorum quæ ex illius amore fiunt. Respondeo maiorem falsam esse, est enim finis id cuius gratia aliquid fit: at non

tantùm media fiunt gratia finis, sed etiam ipse amor finis; cùm à bonitate finis præconcepta excitetur, vt dictum est.

Quæritur 3. quænam sit ratio seu vis causandi in fine. Respondeo finem causare sub ratione boni & conuenientis: si enim quæras cur amem sanitatem, eamque per media proportionata obtinere velim, rationem statim afferam, quia sanitas est mihi bona & conueniens; adeoque ratio causandi finis est conuenientia, & bonitas quæ in illo apprehenditur Confirmatur, nam finis causat quatenus ad se voluntatem allicit, & trahit: at nihil nisi bonum potest ad se voluntatem allicere, & trahere, vt patet ex dictis: quare finis causat tantùm quatenus est bonus, ac proinde vis & ratio causandi in fine est illius bonitas.

Quo loco aduerte 1. cùm voluntas non feratur in incognitum, eam non trahi à fine nisi apprehendatur sub ratione boni; ita vt cognitio boni sit conditio sine qua bonum in fine inclusum non causaret.

Aduerte 2 iuxta nonnullos, esse cognitum non modò esse cōditionem necessariam ad causandum in fine. sed etiam spectare ad illius rationem causandi: cuius oppositum ex Metaphysica colligi potest, vbi ostendimus finem non causare secundum esse intentionale quod habet in mente, sed secundum esse reale quod in se habere potest. vel reipsa, vel iuxta nostram apprehensionem,

Aduerte 3. hoc intelligi de fine à cognitione distincto, vt dum quis appetit diuitias, vel sanitatem. Nam quando appetitur tantùm alicuius rei cognitio, vt cùm Philosophus naturam Solis, aut Lunæ inuestigat, tunc esse cognitum est obiectum voluntatis, eam mouens ad sui amorem

amorem ſub ratione boni, & conuenientis; ſicque nón eſt mera conditio ad cauſandum neceſſaria, ſed pertinet ad ipſam rationem mouendi & cauſandi finaliter.

Quæritur 4. an ratio cauſandi finis cuilibet bono competat. Reſpondeo 1. dubium non eſſe quin ratio illa bono honeſto, & delectabili conueniat. Priori quidem, quia bonum honeſtum per ſe eſt expetibile, & alia propter illum, adeoque ratio cauſandi finis illi maximè competit. Poſteriori etiam, nam & quod delectabile eſt propter ſe appetitur, & alia propter ipſum, vt vel ipſa experientia oſtendit. Eſt autem difficultas de tertia ſpecie boni, quod vtile appellatur, pro quo

Reſpondeo 2. rationem cauſandi finis non competere bono vtili, vt ſic. Ratio eſt, quia illud tantùm mouet voluntatem per modum cauſæ finalis, quod ratione ſui expetitur, & non propter aliud: at medium vt ſic, non expetitur ratione ſui, ſed tantùm ratione alterius, nempe finis. Ergo medium vt medium, non mouet voluntatem per modum cauſæ finalis. Loquor de medio, vt medium eſt, nam ſi res illa quæ ſub vno reſpectu eſt medium ad finem, ſit in ſe ſub alio reſpectu appetibilis, & alia propter ipſam, ſic poterit habere rationem boni honeſti, aut delectabilis, eoque titulo rationem finis obtinere: verùm hoc ſe habet per accidens ad rationem formalem medij, vt perſpicuum eſt.

Dices, illud habet rationem finis, quod appetitur ob bonitatem & conuenientiam intrinſecam, & propriam quam habet: atqui medium appetitur ob bonitatem & conuenientiam intrinſecam & propriam quam habet, ergo medium habet rationem finis. Nonnulli negant minorem, exiſtimantes, medium non appeti niſi

extrinſecè ratione finis, eo modo quo paries denominatur tantùm extrinſecè viſus, quia eſt ſubiectum albedinis, ad quam ſolam viſio terminatur. Verùm hæc reſponſio non placet, quia in ipſo medio eſt quædam bonitas & conuenientia, ratione cuius terminat actum voluntatis: æger enim vult potionem, eamque eligit propter intrinſecam conuenientiam quam habet cum ſanitate: & quamuis eam nolit niſi quatenus ad ſanitatem conducit, eam tamen vult quia in ſe includit vim productiuam ſanitatis; quo fit vt cùm plura ſuppetunt media ad eundem finem aſſequendum, voluntas illud eligat quod vtilius & congruentius iudicatur ad conſecutionem finis intenti. Itaque conceſſa minori

Major diſtinguenda eſt, non enim ſufficit ad rationem finis, quod aliquid appetatur ob bonitatem & conuenientiam intrinſecam quam habet, niſi appetitus ibi ſiſtat: at quando appetitur medium ob bonitatem & conuenientiam quam habet appetitus ibi non ſiſtit, cùm medium non appetatur propter ſe, ſed ratione finis, eò quòd per ſe non habet conuenientiam cum appetitu, ſed cum fine. Quare medium non habet rationem finis, etſi appetitus in illud feratur, & bonitatem illius attingat.

Hinc autem collige 1. bonum & finem non reciprocari, quia etſi quilibet finis ſit bonus, non tamen quodlibet bonum eſt finis: ſiquidem bonum vtile inter bona conſtituitur, ſed non induit rationem finis, cùm non propter ſe, ſed propter aliud expetatur.

Collige 2. finem non eſſe obiectum adæquatum voluntatis terminatiuum & materiale, cùm voluntas feratur etiam circa media: eſſe tamen adæquatum illius obiectum motiuum

& formale, cùm finem velit propter se, & media propter finem, adeoque finis sit illi vnica & adæquata ratio volendi.

ARTICVLVS II.

Quotuplex sit finis.

VAriæ tradi solent finis diuisiones: prima est in finem cui, & finem cuius gratia: finis cui est persona in cuius commodum aliquid fit, vt æger est finis cui medicinæ: finis verò cuius gratia est id ad quod comparandum aliquid fit, vt sanitas est finis cuius gratia, respectu eiusdem medicinæ.

Vbi aduerte, finem cuius gratia à nonnullis vocari finem qui, quia est id quod expetitur, illudque poni discrimen inter finem cui, & finem qui, quod finis qui amatur amore concupiscentiæ, quia amatur alteri; finis vero cui amore amicitiæ seu beneuolentiæ, quia propter se diligitur.

Secunda est in finem qui in sola actione consistit, vt saltatio, cytharizatio, &c. & in eum qui aliquod opus externum relinquit post actionem vt scriptio, domus constructio, &c. Circa hanc autem diuisionem

Notandum 1. ex Arist. 1. Ethic. cap. 1. quorum sunt fines aliqui præter actiones, in iis meliora esse & præstantiora actionibus opera; vt domus constructa est quid nobilius constructione, sicut res genita est perfectior generatione.

Notandum 2. opus hîc ab Aristotele non conferri cum qualibet actione, sed tantùm cum ea per quam fit, & quæ ipsum antecedit: si enim quæstio sit de actione opus consequente, ea est

nobilior opere, cùm sit illius finis: vt etsi domus sit melior ædificatione, est tamen minùs præstans habitatione, & ab iniuriis aëris defensione, quæ est finis illius.

Tertia est in finem operis, & finem operantis: finis operis ille est in quem opus ipsum per se tendit, vt habitatio respectu constructionis domus: finis verò operantis ille dicitur quem operans pro arbitrio sibi præstituit, vt lucrum respectu Architecti.

Quarta est in finem obtinendum, & faciendum: finis obtinendus ille est qui consistit in re aliqua iam existente, cuius acquisitio intenditur, vt pecunia: faciendus verò ille dicitur qui acquiri non potest nisi producatur, vt sanitas.

Quinta est in finem proximum seu intermedium, & remotum seu vltimum: finis proximus ille est propter quem proximè quidem operamur, sed non vltimatè: vt cùm quis ludit ex intentione proxima lucrandi pecunias, & remotè equum ex lucro emendi; remotus verò ille est in quo appetitio terminatur.

Sexta est in finem vltimum secundum quid, seu in certo genere, & finem vltimum simpliciter, seu in omni genere: vltimus secundum quid ille est ad quem aliqua actio vltimatè tendit, vt cùm studium refertur tantùm ad acquirendam scientiam; vltimus verò simpliciter est beatitudo, ad quam omnia alia referuntur, cùm ipsa aliò non referatur.

Septima in finem vltimum materialem, & formalem: materialis est res quæ appetitur, vt diuitiæ, voluptates, &c. formalis verò est ipsa communis & formalis ratio vltimi finis.

Octaua est in finem obiectiuum, & formalem; obiectiuus est id quod nostræ appetitioni obiicitur, vt pecunia, voluptates, Deus: forma-

lis verò est actio nostra, qua tale obiectum attingimus, vt possessio pecuniæ, voluptatum fruitio, Dei visio. Atque ad finem formalem referri potest distinctio finis quam nonnulli tradunt, in finem qui, & finem quo, quorum prior significat rem quæ alicui amatur, iuxta antedicta; posterior verò illius vnionem cum persona quæ amatur: quo sensu visio beatifica est finis qui, illius verò vnio cum intellectu, finis quo.

Vbi nota 1. ex Arist. loco citato, in rebus humanis multos esse & varios fines, vt medicinæ valetudo, militaris victoria, &c. inter eos esse tamen aliquam subordinationem, ita vt alij sub aliis contineantur, vt artis conficiendi frenos finis continetur sub fine equestris, & huius finis sub fine militaris: & ita in aliis artibus & facultatibus.

Nota 2. inter eos fines illud esse discrimen, quòd fines artium Architectonicarum seu imperantium sunt præstantiores finibus artium iis subiectarum, vt finis equestris est nobilior fine frenofactiuæ, & finis militaris vtriusque fine; eò quòd id quod ignobilius est refertur, & ordinatur ad id quod est perfectius, non vice versa.

Nota 3. his non obstare quòd interdum finis artis superioris sit actio, & inferioris opus, vt equestris finis est equi agitatio, frenofacturæ verò opus: quod enim ante dictum est, opus esse finem præstantiorem actione, id de opere quod eandem actionem sequitur intelligi debet, vt ante monuimus. Quare id non impedit quin finis equestris sit nobilior fine frenofacturæ, cùm hic ad illum ordinetur.

ARTICVLVS III.

An omnia operentur propter finem.

QVæritur 1. An homini conueniat agere propter finem. Respondet S. Thomas 1. 2. quæst. 1. art. 1. affirmatiuè, quod probat tum quia omnia quæ sunt in aliquo genere, deriuantur à principio illius generis: sed finis est principium in operabilibus ab homine, vt patet per Philosophum 2. Physicorum; ergo homini conuenit omnia agere propter finem. Tum quia omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti; obiectum autem voluntatis est finis, & bonum, vnde oportet quòd omnes actiones humanæ sint propter finem.

Vbi nota 1. S. Thomam non concludere omnes actiones humanas esse propter finem, quòd putet rationes quas hominis vocat, non esse propter finem: perspicuũ enim est eas etiam ad finem ordinari, cùm ne quidem brutorum, & inanimatorum operationes fine careant, vt ex illo postea referemus; sed quia illæ præsertim ad finem diriguntur, quatenus fiunt ex præcognitione finis, non tantùm materialiter, sed etiam formaliter spectati, & ex libero illius amore. Vnde in resp. ad 3. ait actiones indeliberatas, quia non procedunt ex deliberatione rationis, sed ex imaginatione, habere finem imaginatum, non per rationem præstitutum.

Nota 2. non immeritò finem dici principium in operabilibus, çùm sit omnium causarum prima; siquidem causa efficiens aliquem finem necessariò sua operatione intendit, quia vt ait S. Doctor art. 2. si agens non esset determina-

tum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quàm illud: ad hoc ergo vt determinatum effectum producat, necesse est vt determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Quare si non esset causa finalis ad agendum efficientem impellens, nulla esset causa efficiens: ablata autem causa efficiente deficeret causa formalis, cùm hæc ab efficiente produci debeat ex materia; & si causa formalis non esset, nulla opus esset materia, cùm hæc non nisi propter formam sit.

Nota 3. ex resp. ad 2. actionem aliquam dupliciter dici voluntariam, primò quia imperatur à voluntate, vt ambulare, vel loqui; secundò quia elicitur à voluntate, sicut ipsum velle: actum autem elicitum à voluntate non posse esse vltimum finem, quia obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. Vnde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Quare si qua actio humana est vltimus finis, ea debet esse imperata à voluntate, sicque ibi ipsum velle est propter finem. Ex quo colligit S. Doctor quidquid homo faciat, verum esse dicere quòd homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est vltimus finis.

Quæritur 2. an etiam irrationalia agant propter finem. Respondeo affirmatiuè cum eodem S. Doctore ibid. art. 2. vbi concludit, omnia agentia agere propter finem, idque probat tum ex 2. Physic. vbi Philosophus ait, quod non solùm intellectus, sed etiam natura agit propter finem: tum quia cùm finis sit prima causa, ea deficiente omnes aliæ deficerét, vt iam dictum est.

Obseruat tamen aliquid sua actione vel

motu tendere in finem dupliciter, primò ſicut ſeipſum ad finem mouens, vt homo; ſecundò ſicut ab alio motum ad finem, ad eum modum quo ſagitta mouetur & dirigitur ad determinatum finem à ſagittante: illudque eſſe diſcrimen inter rationalia, & ratione carentia, quòd illa ſe mouent ad finem, quia habent dominium ſuorum actuum per liberum arbitrium, hæc verò tendunt in finem per naturalem inclinationem, tanquam ab alio mota, non autem à ſeipſis, cùm non cognoſcant rationem finis; & ideo nihil in finem ordinare poſſint, ſed ſolum in finem ab alio diriguntur, ſiue in finem apprehenſum vt bruta animalia; ſiue in finem non apprehenſum, ſicut ea quæ omnino cognitione carent.

Quo loco áduerte 1. quod ait S. Thomas bruta non ſe mouere in finem, non ita debere intelligi vt actiuè & ſponte non ſe moueant ad finem, ſed ita vt non ſe moueant ad illum liberè, ſeu cum poteſtate cohibendi actum: hoc enim eſt proprium creaturæ rationalis & liberæ.

Aduerte 2. finem duobus modis ſpectari poſſe, primò materialiter, ſeu ſecundum entitatem quam habet; ſecundò formaliter, ſeu ſub ratione finis, quomodo ſpectatur quatenus per talia media proportionata acquiri poteſt. Cùm autem S. Doctor ait bruta non cognoſcere rationem finis, id intelligendum eſt de fine formaliter ſpectato, quia bruta non cognoſcunt ordinem & proportionem quam habent media ad finem; hoc enim non fit niſi comparando media cum fine, quod opus eſt rationis. Verùm

Aduerte 3. cùm ſæpe bruta aſſumant media ad finem aſſequendum neceſſaria, vt quando aues paleas colligunt ad nidum conſtruendum, negari non poſſe quin tunc aſſumendo eiuſmodi media, cogitent de fine, vt apertè colligitur

ex S. Doctore 1. p. quæst. 78. art 4. vbi docet primò, ad vitam animalis perfecti requiri vt non modo apprehendat rem præsentem, sed etiam absentem; quia alioqui cùm animalis motus & actio sequantur apprehensionem, non moueretur animal ad quærendum aliquid absens, cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ mouentur motu progressiuo; ea enim mouentur ad aliquid absens apprehensum.

Docet secundò, necessarium esse animali vt quærat aliqua vel fugiat, non solùm quæ sunt conuenientia vel non conuenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias vtilitates vel nocumenta; sicut ouis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; & similiter auis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est vtilis ad nidificandum.

Ne autem quis putet hoc fieri per collationem vnius cum alio, addit S. Thomas quantum quidem ad formas sensibiles, seu quæ sensu percipiuntur, non esse discrimen inter hominem & alia animalia, quia similiter immutantur à sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones illas quæ sensu non percipiuntur, esse differentiam; nam alia animalia eas solùm percipiunt naturali quodam instinctu, homo autem per quandam collationem.

Quæritur 3. an Deus operetur propter finem. Respondeo cum distinctione, nam in operatione Dei duo sunt consideranda, nempe ipse actus internus diuinæ volũtatis, & opus externum ab eo procedens: si agatur de opere externo, certum est illud tendere vltimò ad Deum, vt ad causam suam finalem, siquidem vt habetur Prouerb. 16. *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Si verò quæstio sit de actu Dei interno, sic duo statuenda sunt, primò Deum non agere propter finem, vt finis sumi solet pro causa, eaque ab efficiente realiter distincta: perspicuum enim est volitionem Dei esse Deum ipsum, adeoque posse illius esse causam propriè dictam.

Secundò Deum impropriè agere propter finem, siquidem Deus vt volens & agens distinguitur virtualiter à seipso vt est summe bonus, quomodo habet rationem finis: quare etsi bonitas Dei non sit causa realis volitionis diuinæ, dici tamen potest ratio & causa virtualis illius; ad eum modum quo omnes Theologi fatentur, immutabilitatem esse rationem & causam virtualem æternitatis in Deo.

ARTICVLVS IV.

De vltimo fine.

QVæritur I. an detur aliquis finis vltimus humanarum actionum. Respondeo cum distinctione, nam duplici sensu dici potest esse finem aliquem vltimum humanarum actionum, primò ita vt in qualibet serie actionum assignari possit aliquis finis vltra quem non tendatur, qui dicitur vltimus negatiuè. Secundò ita vt omnes omnino actiones, cuiuscunque generis sint, referantur ad eumdem finem vltimum, qui proinde sit vltimus positiuè.

Si agatur de fine vltimo priori modo, certum est dari finem vltimum humanarum actionum; ratio est, quia cùm finis sit prima causa à qua appetitus agentis excitari debet, si nullus esset finis vltimus actionum, in quo hominis intentio quiesceret, neque homo aliquid appeteret, ne-

que actio vlla ab eo manaret. Cùm ergo homo multa appetat, & ex appetitione alicuius rei operari incipiat, hinc manifestum est in qualibet ſerie actionum ſibi eſſe propoſitum finem aliquem vltimum, vltra quem non tendit. Confirmatur, nam experientia, ſatis oſtendit nos, quoties operamur, in infinitum non excurrere, appetendo vnam rem propter aliam, ſed ex aliquo certo fine propoſito, in quo noſtra intentio ſiſtit, ad opus procedere, v. c. potionem ſumere ex intentione conſequendæ ſanitatis.

Si verò quæſtio procedat de fine vltimo, in ſenſu poſteriori, diſtinguendum eſt: nam finis vltimus ſumi poteſt vel materialiter, vel formaliter, vt ſupra explicatum eſt: ſi ſumatur materialiter, ſic certum eſt omnes hominis actiones non tendere ad eundem finem vltimum, cùm non modo diſtincti homines, ſed etiam idem homo diuerſos eiuſmodi fines, ſaltem ſucceſſiuè habere poſſit, vt contingit cùm quis è ſtatu peccati mortalis emergit, in quo creaturam pro fine vltimo aliquatenus habebat, & tranſit ad ſtatum gratiæ, in quo elicit varios actus bonos quos refert in Deum, qui verus eſt & vltimus rerum omnium finis.

Si autem finis vltimus ſumatur formaliter, ſic dicendum eſt actiones humanas ad illum non quidem actu formali & explicito, ſed virtualiter & implicitè referri: ratio eſt, quia cùm homo nunquam operetur niſi vt bonum aliquod comparet, & bona quælibet particularia ſint quidam effluxus & participationes ſummi boni, quod eſt vltimus finis, rectè dici poteſt hominem quoties operatur, ſaltem implicitè operari propter vltimum finem, ſpectatum ſub ea generali & confuſa ratione ſummi boni ſeu beatitudinis. Quod autem non ſemper explicitè,

quoties operatur, de eo fine cogitet, id vel ipsa experientia compertissimum est.

Quæritur 2. an homo possit operari propter plures fines vltimos. Respődeo negatiuè, quod probatur ex S. Thoma 1. 2. quæst. 1. art. 5. quia cùm vnumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius; quare de ratione vltimi finis est vt ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur: sic autem perspicuum est non posse plures fines vltimos eidem homini simul esse propositos, cùm repugnet appetitum in re aliqua quiescere, vt nihil aliud expetat, & simul illum rem aliam expetere.

Obiicies 1. homo potest simul in pluribus rebus vltimum finem constituere, vt si quis putet beatitudinem in bonis animi, corporis, & fortunæ simul sumptis positam esse; adeoque non repugnat quòd quis propter plures fines optimos operetur. Verùm id non sequitur, quia aliud est quòd plures res simul concurrant ad vnum finem vltimum integrandum, aliud quòd quis simul plures & adæquatos vltimos fines habeat; hoc autem posterius non euincitur ea obiectione, sed tantùm illud prius, quod à nobis minime negatur.

Obiicies 2. mortaliter peccans auertitur à Deo vt ab vltimo fine, & conuertitur ad creaturam tanquam ad vltimum finem: fieri autem potest vt homo committat plura peccata mortalia circa materias diuersas; ergo & vt plures fines vltimos extra Deum sibi constituat. Minor probatione non indiget, maior autem suadetur, quia èo ipso quòd homo peccat mortaliter, creaturam plus diligit quàm Deum, cuius

amicitiam ſpernit, & præceptum violat; adeoque cùm creatura ſit ipſi loco Dei, vt grauiter monet Apoſtolus 3. ad Philippenſes verbis illis, *Quorum Deus venter eſt*, hinc fit vt etſi non actu formali & expreſſo, virtualiter tamen finem vltimum in creatura ſibi conſtituere cenſeatur.

Reſpondeo totum hoc argumentum à nobis admitti; non enim negamus quin homo ſucceſſiuè plures fines vltimos ſibi conſtituere poſſit, aut ſimul vnum ex pluribus rebus conſtantem; hoc autem tantùm eo argumento concluditur, quia ſi homo diuerſa peccata mortalia ſucceſſiuè committit, hinc ſolùm ſequitur eum ſucceſſiuè habere plures vltimos fines indebitos: ſi verò ſupponas eum ſimul plura diuerſi generis peccata patrare, inde ad ſummum euinces, eum ferri eodem tempore circa plures partes eiuſdem finis totalis & adæquati.

Quæritur 3. an idem ſit rerum omnium finis vltimus. Reſpondeo 1. omnes homines habere eundem finem vltimum generatim, & formaliter ſpectatum, non verò ſpeciatim, & materialiter. Probatur, omnes enim in eo conueniunt, quòd appetant ſuam vltimam perfectionem; & velint eſſe fœlices: verùm alij in honoribus, alij in diuitiis, alij in voluptatibus, alij in rebus aliis ſuum vltimum finem conſtituunt; ſicut & omni guſtui, inquit Doctor Angelicus 1. 2. quæſt. 1. art. 7. delectabile eſt dulce, ſed quibuſdam maximè delectabilis eſt dulcedo vini, quibuſdam dulcedo mellis, aut alicuius talium, illud tamen dulce oportet ſimpliciter eſſe melius delectabile, in quo maximè delectatur qui habet optimum guſtum; & ſimiliter illud bonum oportet eſſe completiſſimum, quod tanquam vltimum finem appetit habens affectum bene diſpoſitum. Ita ille.

Respondeo 2 eundem esse hominis, & aliarum creaturarum finem vltimum, quantum ad rem, non autem quantum ad consequutionem, & adeptionem. Prior pars probatur, nam Deus est verus finis vltimus non modo hominum, sed etiam aliarum omnium creaturarum; cùm vniuersa propter semetipsum operatus sit Dominus, vt suprà aduertimus.

Posterior pars ostenditur, nam homo consequitur suum finem vltimum per cognitionem, & amorem Dei: at creaturæ irrationales eo modo Deo coniungi non possunt, ac proinde nec beatæ dicuntur, sed eatenus suum finem consequi censentur, quatenus participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt vel viuunt, vel etiam cognoscunt, vt egregiè obseruat S. Thomas quæst. citata art. 8. sicque per alias & alias perfectiones quibus præditæ sunt, sui creatoris potentiam, sapientiam & bonitatem infinitam vtcunque manifestant, ob quem maximè finem creatæ sunt.



CAPVT III.

DE BEATITVDINE hominis obiectiua.

ARTICVLVS PRIMVS.

Refertur sententia Aristotelis de hac re.

ARISTOTELES lib. 1. Ethic. cap. 5. docet tres esse magis insignes & notas vitæ formas, quæ omnes non sine ratio-

ne in eo conueniunt, vt beatitudinem collocandam putent in re aliqua ad vitam humanam spectante, etsi in re illa designanda inter se non consentiant.

Prima vitæ forma est vulgaris, quæ tota in consectandis corporis voluptatibus versatur: secunda est ciuilis, seu politica, quæ in rebus gerendis ad Rempub. spectantibus, occupatur: tertia denique in contemplatione posita est.

Et quidem primum vitæ genus beatitudinem in voluptate constituit, quam sententiam his verbis refellit Philosophus; *Plerique igitur omnino mancipiorum similes videntur, pecudum vitam eligentes*: ac si diceret, eiusmodi homines voluptuarios & adipales, qui mãcipiorum more seruiunt voluptatibus, vix à brutis distare; cùm non aliã quàm brutorum fœlicitatem sectentur.

Monet tamen eiusmodi homines propterea existimare beatitudinem in voluptatibus sitam esse, quòd videant plerosque ex iis qui in summis imperiis constituti sunt, vt Sardanapalum & similes, delicias & voluptates studiosissimè consectari. Ex quo intelligitur quàm necesse sit vt Reges, Principes, Magistratus, omnesque superiores suis subditis morum honestate præluceant.

Alterum vitæ genus ponit beatitudinem in honore, qui rebus bene gestis in Republica acquiritur. Sed hoc refellit dupliciter, primò quia beatitudo debet esse in eo qui dicitur beatus, non quomodolibet, sed permanenter; at honor magis est in honorante quàm in honorato, potestque facilè deperdi.

Secundò quia illud non est beatitudo, quod propter aliud expetitur; at honor propter aliud expetitur, nempe propter virtutem: quia enim sola virtus honorem meretur, qui honorem

appetunt, propterea appetunt, vt aliis persuadeant se bonos esse, & virtute præditos; quo ipso ostendunt virtutem à se pluris fieri, quàm honorem, adeoque summum bonum in honore non consistere.

Quòd si quis fortè putet beatitudinem in virtute consistere, id duplici etiam ratione euertit, quarum prior est, quia fieri potest vt qui virtutis est compos, dormiat, aut nihil agat; at dici non potest dormientem, aut nihil agentem esse beatum, cùm beatitudo sit summa hominis perfectio.

Posterior est, quia fieri potest, & plerumque euenit, vt homo virtute præditus malis confligetur, aduersaque fortuna vtatur; eum autem qui ita se habet, esse fœlicem, nemo existimarit nisi qui aliquid paradoxum, seu à communi hominum sensu alienum, defendere voluerit.

Sequebatur dicendum de tertio hominum genere, qui scilicet in rerum contemplatione versantur, & in ea beatitudinem ponunt: verùm de hoc se in consequentibus acturum pollicetur. Addit tamen quartum vitæ genus, nempe eorum qui beatitudinem in diuitiis collocant, quos refellit, tum quia diuitiæ per vim & iniuriam sæpe acquiruntur, & deperduntur; tum quia vtiles quidem sunt, & aliorum gratia comparantur, non autem propter se. Imò existimat eos qui ita sentiunt, magis esse reprehendendos quàm illos qui in honore aut voluptate fœlicitatem collocant, eò quòd hæc interdum propter se expetuntur, diuitiæ verò non nisi propter aliud.

Porrò cùm Aristoteles cap. citato nihil dixerit de tertio vitæ genere, quod fœlicitatem in contemplatione constituit, de eo ex parte tractat sequenti capite 6. vbi latè disputat contra

Ideas Platonicas, duoque præter alia ostendit, primò nullam esse boni communis ideam', qualem Plato affingebat, à qua scilicet omnia quæ bona sunt delibata,& decerpta fuerint. Secundò quamuis talis Idea gratis admitteretur, fœlicitatem in ea nequaquam esse constituendam.

Primum probat, tum quia ex Platonis mente, communis Idea boni vniuocè communicatur, adeoque non est in iis in quibus est prius, & posterius, vt in numeris: at in bonis creatis reperitur prius & posterius, vt patet: nam substantia, & accidens sunt bona, & illa est naturâ prior, & perfectior quocunque accidente: quare idea boni communis non potest omnibus bonis æqualiter, & vniuocè conuenire.

Tum quia Idea illa communis dicitur esse ratio, & essentia rerum omnium quæ bonæ dicuntur; at omnia entia sunt bona, nempe substantia, quantitas, qualitas, & cætera; quæ tamen essentia, & definitione inter se distinguuntur.

Tum quia quæ vnam Ideam habent, ad eandem spectare scientiam dicuntur; at non modo quæ ponuntur in diuersis Categoriis, sed ea etiam quæ ad eandem Categoriam reducuntur, ad diuersas scientias interdum pertinent, vt occasio seu tempus aliter consideratur ab Imperatore, dum ducit exercitum, aliter à medico dum curat ægrotum.

Secundum verò ostendit, quia per fœlicitatem intelligimus bonum aliquod quod sub actionem cadere, & à nobis comparari possit: at Idea illa communis boni ita ponitur separata, vt neque in actionem cadere, neque à nobis obtineri possit. Quare etsi gratis admitteretur, in ea fœlicitas ponenda non esset.

Cæterùm dimissa vlteriori disputatione de

fœlicitate contemplationis, ad eam tandem regreditur lib. 10. Ethicorum, vbi postquam latè disputauit de voluptate, & ostendit eam non esse per se bonam, adeoque fœlicitatem in ea ponendam non esse; itemque eos falli qui summum bonum in ludo constituunt, concludit tandem cap. 6. fœlicitatem in actione virtutis sitam esse; & quia inquirendum supererat, cuius virtutis, addit statim initio capitis 7. id de optima virtute optimæ facultatis intelligendum esse, nempe de contemplatione facultatis intelligentis.

Quod probat, tum quia fœlicitas hominis in perfectissima illius operatione ponenda est, at contemplatio est actio hominis perfectissima, cùm sit partus mentis, quæ vel est quid diuinum, vel certè inter ea quæ in homine sunt, diuinissimum: & præterea in obiectum nobilissimum tendat, nempe in res æternas & diuinas.

Tum quia cùm fœlicitas ex se durabilis esse debeat, ea in actione maximè perpetua poni debet; at inter hominis actiones nulla est quæ faciliùs continuari possit quàm contemplatio; cùm aliæ exerceantur per membra corporis, quæ diu laborem ferre non possunt, nisi identidem opus intermittatur.

Tum quia fœlicitas in actione iucundissima constitui debet; at omnium actionum humanarum suauissima est contemplatio, quæ ab habitu sapientiæ proficiscitur, cùm sit de rebus ab omni commercio materiæ alienis, adeoque puris, sinceris, & firmissimis: quarum proinde consideratio non potest non esse valde pura, sincera, & stabilis.

Tum quia fœlicitas in ea actione constituenda est, ad quam exercendam homo magis per se sufficiens est, minusque rebus externis indi-

getat talis est contemplatio veritatis, vt enim homo sit liberalis, debet abundare pecuniis, easque in alios effundere; vt sit iustus, debet habere erga quos æquitatem exerceat, &c. at homo etiam solus diuinorum contemplationi vacare potest. Ex quibus omnibus non obscurè intelligitur, Deum ipsum esse obiectum humanæ fælicitatis, iuxta mentem Philosophi. Idque euidenter confirmatur ex Proœmio Metaphysicæ, vbi ait sapientiam versari in contemplatione causarum altissimarum, maxime illius cuius gratia omnia sunt, quæque bonum omnium est perfectissimum & optimum; quæ sanè est Deus.

ARTICVLVS II.

An beatitudo consistat in bonis externis.

CVm tria sint, ex supra dictis bonorum genera, nempe externa, corporis, & animi, inquirendum est sigillatim an fœlicitas in eorum aliquo consistat, & quia non modo diuitiæ, sed etiam potentia, gloria, & honor sub bonis externis numerantur, quonam modo hæc ad beatitudinem se habeant hic primò expendendum occurrit. Itaque

Respondeo & dico 1. *Beatitudinem obiectiuam non posse consistere in diuitiis externis.* Quod vt intelligas, aduerte, diuitias esse duplicis generis ex Arist. 1. Polit. cap. 6. & ex S. Thoma 1. 2. quæst. 2. art. 1. quarum aliæ dicuntur naturales, aliæ artificiales: naturales dicuntur illæ quæ per se ad naturalem vitam fouendam & conseruandam iuuant, quales sunt cibus, potus, vestes, domus, & similia ad vsum humanum necessaria;

artificiales verò sunt pecuniæ quæ per se naturam non iuuant, sed arte humana inuentæ sunt vt sint mensura rerum venalium, iisque ad vitam necessaria comparari possint.

Hoc posito probat S. Thomas loco citato, beatitudinem non posse consistere in diuitiis siue naturalibus, siue artificialibus; quia beatitudo est vltimus finis hominis, seu ad quem homo refertur; at homo non refertur ad diuitias, vt ad vltimum finem, quin potius diuitiæ ad hominem referuntur, tanquam ad finem propter quem institutæ sunt; siquidem naturales per se ordinantur ad sustentandam naturam humanam: artificiales verò ad naturales acquirendas.

Idem etiam ostendi potest, tum quia proprium est beatitudinis, satiare appetitum, siquidem iuxta Philosophum lib. 10. Ethic. cap. 6. fœlicitas nullius rei indiga est, sed ex seipsa sufficit: at quis nescit appetitum humanum nullo quantumuis ingenti diuitiarum cumulo perfectè satiari posse, vt intelligitur ex verbis illis Eccl. 5. *Auarus nunquam impletur pecunia.* Tum quia nulla est fœlicitas, nisi cum actu possidetur; at diuitiæ nullum homini commodum afferunt, nisi cùm actu expenduntur. Tum quia cùm beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; ridiculum est existimare vel ob solas diuitias hominem posse esse beatum, cùm nullus sit quantumuis diues, qui multis bonis & corporis, & animi non careat, sine quibus cumulata fœlicitas esse non potest. Tum denique quia diuitiis bene aut malè vti possumus, at beatitudo est summum hominis bonum, quo nemo malè vti potest.

Dico 2. *Beatitudinem non consistere in potestate, gloria, honore, aliisque eiusmodi bonis externis.* Non quidem in potestate, tum quia etiam omnium

potentissimi multis indigent, quorum priuatio non sinit eos esse verè fœlices. Tum quia potentia externa de qua loquimur, exiguis limitibus siue loci, siue temporis coercetur, multisque laboribus & incommodis obnoxia est, quæ à vera beatitudine abhorrent. Tum quia potestas se habet indifferenter ad bonum & malum, adeoque bene aut malè ea quis vti potest: quare si beatitudo in potestate consisteret, ea potius in bono illius vsu, qui est per virtutem, ponenda esset, quàm in ipsa potestate in actu primo spectata, vt obseruat S. Thomas quæst. citata art. 4.

Non etiam in gloria, nam gloria nihil est aliud quàm clara notitia cum laude, iuxta August. lib. 83. qq. quæst. 31. ea autem notitia & claritas hominem beare non potest; tum quia plerumque contingit nos ab ignotis & absentibus in aliquo pretio haberi & laudari, quod ad beatitudinem sufficere nequit, vt perspicuum est. Tum quia beatitudo est verum, solidum, & permanens bonum: at gloria humana plerumque est falsa, neque aliquid habet soliditatis aut constantiæ, cùm ab humano arbitrio adulationi, errori, & mutationi obnoxio tota pendeat.

At neque in honore, siquidem honor est exhibitio reuerentiæ externæ, in testimonium excellẽtiæ quæ in aliquo esse intelligitur: at quamuis obiectum talis reuerentiæ sit, vel putetur esse in eo qui honoratur, ipse tamen honor est subiectiuè in honorante, quatenus est quædam actio ab eo elicita: quare beatitudo potiùs collocanda esset in obiecto honoris, quàm in honore ipso.

Confirmatur, nam honor refertur ad excellentiam illam ob quam exhibetur, & est tantùm quoddam illius testimonium externũ, id autem

in quo beatitudo consistit est bonum quoddam præstantissimum, ad quod alia reduci debent, cùm ipsum ad aliud non referatur. Accedit quòd honor plerumque exhibetur indignis, negaturque dignis, & vt non nisi dignis & bene meritis deferretur, id bonum adeo vanum & leue est, vt ne quidem vmbra veræ beatitudinis in eo iure constitui possit.

Nota prædictis non officere, quod aliqui tanto studio diuitias inquirant, alij ad summas dignitates tanto ardore inhient, alij gloriam humanam adeo insanè aucupentur, vt in iis summum bonum constituisse videantur: non enim hic quærimus quid sentiendum sit de beatitudine, iuxta deprauatum huius, vel illius affectum, sed secundum præscriptum rectæ rationis, quam certum est à bonis illis externis planè futilibus, & pene momentaneis veram beatitudinem quàm longissimè ablegare, vt ostensum est.

ARTICVLVS III.

An beatitudo consistat in bonis corporis, vel animi.

Respondeo & dico I. *Beatitudinem non consistere in bonis corporis.* Probatur, nam præcipua corporis bona sunt pulchritudo, sanitas, & robur, itemque delectationes sensuum; at in iis beatitudo consistere nequit. Non quidem in pulchritudine, tum quia etiam non pulchri possunt esse beati, tum quia pulchritudo & bonis & malis competit, at beatitudo non potest competere nisi bonis, cùm excludat omnem miseriam, præsertim peccati, quæ omnium maxima est. Tum quia pulchritudo esto in se

mala non sit, negari tamen nequit quin mala innumera ex ea plerumque originem trahant, quod de summo bono ne cogitari quidem potest. Tum denique quia vt cætera incommoda abessent, quæ cum beatitudine stare nequeunt, pulchritudo corporis paulatim deperditur, & intra paucos annos imo plerumque dies & horas omnino extinguitur, vt absurdum planè sit beatitudinem in ea constitutam velle.

Non etiam in valetudine & robore, quia prætcrquam quod exquisita illa humorum temperies, ex qua valetudo & robur procedit, innumeris casibus est obnoxia, certe bona illa corporea sunt communia bonis & malis; imò plerumque videmus homines scelestissimos firmiori valetudine frui, quàm viros eximia virtute præditos, eaque in multorum perniciem abuti: at iam diximus summum bonum in malis hominibus, nedum in pessimis locum non habere, neque eo quemquam abuti posse. Deinde si beatitudo in robore corporis consisteret, pleraque bruta animalia essent perfectè beata, cùm omnes homines robore & viribus longo interuallo excedant.

At neque in delectationibus sensuum, primò quia eiusmodi delectationes sunt communes hominibus & brutis, quare si beatos homines efficerent, nulla ratio esset cur etiam pecudes non beatæ dicerentur. Imò pleraque animalia perfectiùs quàm homines beatitudinem participarent, cùm habeant sensus perfectiores & acutiores, si vera sunt quæ duobus illis versibus vulgaribus comprehenduntur.

Nos aper auditu, lynx visu, simia gustu.
Vultur odoratu, præcellit aranea tactu.

Secundò idem ex eo manifestè suadetur, quòd non potest summum hominis bonum in iis vo-

luptatibus constitui, quarum anima rationalis, quæ & præcipua & lōgè nobilior hominis pars, per se capax non est, quæque ex consequenti in Angelos cadere nequeunt, ac multò minùs in Deum: aliàs enim dicendum esset veram beatitudinem neque animæ rationali, neque spiritualibus intelligentiis, neque ipsi Deo competere posse, sed tantùm brutis animalibus, & homini qua parte ex corpore animali compactus est.

Mitto voluptatum sensibilium fœditatem, inconstantiam, vanitatem, & malorum cateruam quam ex iis procreari nemo ignorat: hæc enim & similia vel cœcis ipsis perspicuè ostendunt, non aliam quàm porcorum, & canum fœlicitatem in voluptatibus corporis sitam esse.

Dico 2. *Beatitudinem in naturalibus animi bonis nequaquam consistere.* Probatur, duplicia enim sunt naturalia animi bona, nempe scientiæ, & virtutes quæ naturæ viribus comparantur; at in scientiis eiusmodi aut virtutibus summum bonum cōsistere non potest, non quidem in scientiis, tum quia hæ valde incertæ sunt, multisque erroribus obnoxiæ, vt constat vel ex innumeris dissentionibus quæ de plerisque rebus inter Philosophos oriuntur.

Tum quia paucissima sunt quæ cognoscimus, si cum iis comparentur quorum cognitionem assequi non possumus, cùm enim tota nostra cognitio naturalis ortum habeat ex sensibus, & per sensus neque Deum, neque Angelos, neque substantias creatas, neque facultates rerum internas perspectas habeamus, hinc sanè fit vt nostræ omnes scientiæ naturales angustis admodum terminis concludantur, valdeque absint à ratione summi boni, cùm sint adeo diminutæ, neque vllo modo appetitum illum sciendi,

ſciendi, qui in animis noſtris viget, explere poſſint.

Tum denique quia ſcientiæ non niſi magno labore acquiruntur, & cùm ſunt acquiſitæ variis caſibus amitti poſſunt, ac plerumque cum grauiſſimis huius vitæ moleſtiis, peſſimiſque moribus coniunctæ ſunt; adeo vt fieri nequeat ſummum bonum in iis conſiſtere.

Non etiam in virtutibus naturaliter comparatis, quæ Morales appellantur, tum quia etſi eiuſmodi virtutes per ſe ſint magnum animi ornamentum, non tamen ſufficiunt vt omnem illius appetitum naturalem expleant, quia earum perfectio ad intellectum non ſe extendit, ita vt Patres non immeritò cenſeant, hominem ſcientia carentem, & virtute præditum luſco aut monoculo comparandum, notumque ſit ex Hieronymo epiſt. 105. ſanctam ruſticitatem ſolùm ſibi prodeſſe, & quantum ædificat ex vitæ merito, tantum plerumque nocere per ignorantiam.

Tum quia ea eſt fœlicitatis conditio, vt ſit ſtabilis & firma, habeatque rationem finis vltimi, qui nempe ad aliquid vlterius non ordinetur; iſta autem in virtute Morali non reperiuntur, nam in primis pleroſque videmus è virtute excidere quam aliquanto tempore coluerunt, conſtat etiam virtutem omnem habitualem ad actum tendere, & actualem in ſuum obiectum ferri; quò fit vt beatitudo obiectiua, de qua nunc agimus, in virtutis obiecto potiùs quàm in ipſa virtute conſtituenda ſit.

Tum denique quia proprium eſt fœlicitatis eum qui illa potitur ſummè beare, eius animum ingenti lætitia perfundere, omnemque ab eo miſeriam excludere; at virtus Moralis non hæc omnia per ſe præſtat, cùm videamus eos qui

virtutem colunt, non raró anxietatibus, doloribus, & calamitatibus grauissimis premi, quæ cum vera fœlicitate stare non possunt.

ARTICVLVS IV.

An beatitudo obiectiua in Deo, eoque solo posita sit.

Respondeo & dico 1. *Beatitudinem obiectiuam in Deo constituendam esse.* Probatur, quia in Deo reperiuntur cumulatissimè conditiones omnes quæ ad obiectum essentialis beatitudinis iurè exigi possunt. Si enim obiectum beatitudinis est finis vltimus ad quem res omnes collimant, iam suprà ostensum est Deo rationem finis vltimi respectu omnium rerum competere. Si obiectum illud debet esse summum bonum, in Deo bonitatem esse infinitam nemo negauerit. Si illius possessio necessaria est ad formalem beatitudinem, quidni Deus quatenus ens verum & bonum, ab intellectu & voluntate creata si non comprehendi, saltem videri, diligi & eatenus possideri possit? Si possessio obiecti beatifici summam suauitatem adiunctam habet, quam non conferet delectationem Dei fruitio, cuius vel sola cogitatio piorum mentes interdum extra se rapit? Denique si obiectum veræ & solidæ beatitudinis firmum ac stabile esse debet, hoc etiam ex capite Deus, cùm sit æternus & immobilis, quam aptissimus est vt sit obiectum veræ beatitudinis.

Verùm contra hanc assertionem obiicies 1. Obiectum beatitudinis debet esse intra ipsum beatum, at Deus est extra hominem, ergo non est obiectum beatitudinis humanæ. Respondeo 1. maiorem non videri veram, quia etsi bea-

titudo formalis ipsum beatum intrinsecè afficere debeat, non tamen apparet cur obiectum talis beatitudinis necessariò debeat illi esse intrinsecum, cùm homo sit formaliter beatus per actus intellectus & voluntatis, qui in obiectum non realiter præsens ferri possunt.

Respondeo 2. ad maiorem, Deum quidem ob immensitatem suam esse extra hominem, esse tamen etiam totum intra illum, sicque sufficienter ei præsentem esse vt possit ab illo possideri.

Obiicies 2. inter beatitudinem formalem & obiectiuam debet esse proportio, atqui nulla est proportio inter actus finitos & limitatos, quibus homo est formaliter beatus, & Deum qui est obiectum infinitum & illimitatum; ac proinde Deus non est obiectum humanæ beatitudinis, sed potiùs aliquid creatum. Respondeo inter beatitudinem formalem & obiectiuam requiri proportionem quandam habitudinis seu ordinis, non in ratione entis; atqui inter actus humanos; in quibus formalis beatitudo consistit, & Deum, est quædam proportio habitudinis seu ordinis, in eo cõsistens, quòd cùm Deus sit ens summè intelligibile & amabile, ab homine cognosci & amari potest: imò tanta est humanæ mentis capacitas, vt non nisi obiecto illo infinito repleri & satiari possit, iuxta illud celebre dictum Augustini, *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

Neque dicas prædictam habitudinis proportionem meliùs reperiri v. c. inter hominem & Angelum, quàm inter hominem & Deum, sicque Angelum potiùs esse obiectum beatitudinis humanæ, quàm Deum: non enim ita est, quia cùm Deus vniuersa propter semetipsum creauerit, hinc fit vt homo intimam habeat con-

iunctionem cum Deo, vt cum prima causa, & fine vltimo, qualem cum nulla creatura habere potest: vnde fit vt instinctu quodam & pondere naturali homo in cognitionem Dei, illiusque amorem feratur; neque integra pace fruatur, donec obiectum illud infinitum & summè amabile consequutus sit.

Dico 2. *Obiectum beatitudinis in solo Deo constituendum esse.* Probatur ex dictis, nam conditiones quas ante tribuimus obiecto beatitudinis, nulli quàm Deo competere possunt; ergo solus Deus est beatitudinis obiectum. Declaratur, quia quidquid est, vel est Deus, vel creatura; at nulla creatura quantumuis eximia, appetitum humanum satiare potest, vt ostensum fuit.

Quod adhuc confirmatur, quia obiectum intellectus humani est vniuersale verum, & obiectum voluntatis humanæ vniuersale bonum, vt optimè docet S. Thomas 1. 2. quæst. 2. art. 8. quare cùm in nulla creatura reperiatur veritas, aut bonitas vniuersalis, sed tantùm in Deo; hinc fit vt solus Deus sit adæquatum obiectum intellectus, & voluntatis humanæ; adeoque beatitudo obiectiua in eo solo posita sit.

Idem rursus suadetur, nam vel beatitudo supremi Angeli in solo Deo obiectiuè consistit, vel simul in aliqua creatura; at hoc posterius dici non potest, cùm omnes creaturæ sint illo Angelo inferiores, ergo prius dicendum est: vnde sic arguo, si Deus solus est obiectum beatitudinis supremi Angeli, quidni & aliorum Angelorum, omniumque hominum? quod enim Angelus ille sit reliquis perfectior, id nihil refert, cùm nihilominus inter illum & Deum distantia perfectionis sit infinita.

Obiicies, non potest homo esse perfectè beatus, nisi multis bonis corporis & animi potia-

ur; ergo Deus ſolus non eſt obiectum beatitu-
inis. Reſpondeo id non ſequi, quia etſi bona
la requirantur ad ſtatum completum beatitu-
inis, non tamen propriè ſunt obiectum beati-
udinis eſſentialis: cùm in Deum vt in vltimum
nem ordinentur. Imò ad beatitudinem eſſen-
ialem abſolutè non requiruntur, cùm animæ
xutæ corporibus eſſentialiter ſunt beatæ, ob
olam poſſeſſionem Dei.



CAPVT IV.

DE BEATITVDINE hominis formali.

ARTICVLVS PRIMVS.

An formalis beatitudo ſit conſtituenda in quodam illapſu diuinæ ſubſtantiæ in beatum.

CVM Deus ſit obiectum noſtræ beatitudinis, & formalis beatitudo conſiſtat in intima vnione beati cum obiecto beatico, explicandum ſupereſt in hoc & ſequentibus articulis, per quid homo conſtituatur formaliter beatus. Itaque hic inquirimus an vera ſententia Henrici Gandauenſis, qui olim docuit beatitudinem, etſi non totaliter, ſaltem præcipuè conſiſtere in quodam illapſu diuinæ ſubſtantiæ in ipſum beatum.

Reſpondeo, ex communi ſententia, beatitudinem formalem non conſiſtere in illapſu prædicto. Probatur, quid enim per eiuſmodi illap-

ſum intelligi poteſt ? vel per illum intelligitur intima coniunctio localis ſubſtantiæ diuinæ cum beato, ita vt Deus illi realiter præſentiſſimus ſit, eumque totum ambiat, & penetret; at hoc nequaquam ſufficit ad beatitudinem, cùm Deus non modo beatis, ſed etiam non beatis, imò miſerrimis, rebuſque omnibus per ſuam ſubſtantiam localiter præſentiſſimus ſit.

Vel intelligitur per illapſum vis illa qua Deus ſolus immediatè conſeruat beatum, illiuſque intellectum docet, & voluntatem impellit: at quis putet formalem beatitudinem in his rebus poſitam eſſe, cùm etiam homines ſceleſtiſſimi, qui à vera fœlicitate longè abſunt, immediatè à Deo conſeruari, doceri, & impelli poſſint?

Accedit quòd illapſus ille, cùm excogitatus videatur ad euertendam ſententiam communem, quæ formalem beatitudinem conſtituit in operatione, eſt tantùm quidam actus primus, quouis modo explicetur: at quòd actus primus per ſe non poſſit conſtituere aliquem formaliter beatum, inde conſtat, tum quia aliàs nihil agẽs, imò dormiens poſſet eſſe beatus, quod omnes ridiculum eſſe, cum Ariſtotele ſuperiùs relato, exiſtimant. Tum quia beatitudo formalis debet poni in perfectiſſima vnione beati cum obiecto beatifico, ea autem vnio non fit per ſolum actum primum, ſed maximè per ſecundum.

Tandem ſententia illa nullo modo cohæret cum Scriptura ſacra, & Patribus qui vno ore ſtatuunt beatitudinem formalem in Dei viſione, & fruitione poſitam eſſe, vt infrà explicabitur.

Obiicies 1. beatitudo formalis non tantum debet poni in potentiis animæ, ſed maximè in illius eſſentia, cùm hæc ſit perfectior potentiis, & principium illarum; at ſi conſiſteret in qua-

dam operatione, esset tantùm in aliqua potentia animæ, nimirum in illa, cuius esset eiusmodi operatio: ergo ponenda est maximè in animæ essentia, quod fit per illapsum Dei in illam. Respondeo 1. minorem falsam esse, nam eo ipso quòd beatitudo formalis est in quadam animæ potentia, ob illius operationem qua Deo intime vnitur, est etiam in ipsa animæ essentia, siue quia potentiæ animæ ab anima non distinguuntur, vt multi existimant, siue quia cùm potentiæ sint organa quibus anima vtitur ad operandum, adeoque anima sit præcipuum operationum principium, hinc fit vt perfectio quæ potentiis animæ communicatur ob aliquam earum operationem, in ipsam animam tanquam in præcipuum earum principium redundet: aliàs dicendum esset neque ipsas potentias esse beatas ratione operationum, cùm ab iis realiter distinguantur.

Respondeo 2. falsum esse quod infertur, scilicet beatitudinem constituendam esse in essentia animæ, per illapsum Dei in illam: nam quidquid sit eiusmodi illapsus, intelligi nequit animam esse beatam per illum, nisi accedat aliqua operatio qua Deo sibi vnito fruatur, vt dictũ est.

Obiicies 2. gratia est in ipsa essentia animæ, non in potentiis illius, ergo & gloria seu beatitudo formalis in eadem esse debet. Antecedens supponitur ex dictis in tract. de gratia, sequela verò probatur, quia gloria nihil est aliud quàm gratia consummata; sicut vice versa gratia est gloria inchoata, vt Theologi communiter loquuntur. Confirmatur, nam nobilissima perfectio debet esse in subiecto nobilissimo, atqui essentia animæ est nobilior potentiis illius, ergo in illa debet esse beatitudo, quæ est perfectio omnium nobilissima.

Respondeo negando consequentiam, & ad probationem illius dico, ideo gloriam dici gratiam consummatam, quia beatitudo est vltima perfectio ad quam gratia tendit; gratiam verò dici gloriam inchoatam, quia est veluti semen gloriæ, cuius vi ad beatitudinem peruenire possumus. Inde autem non bene colligitur, formalem beatitudinem debere esse immediatè in ipsa essentia animæ, sed potiùs in potentiis illius, cùm vltima animæ perfectio in quadam illius operatione consistat. Et quamuis eo argumento concluderetur, beatitudinem esse in ipsa animæ essentia, inde non sequeretur eam consistere in illapsu prædicto, sed in gratia ipsa consummata, quæ est accidens aliquod creatum à Deo realiter distinctum.

Vnde ad confirmationem dicimus, nobilissimam perfectionem debere esse in subiecto nobilissimo, si illius capax sit: essentiam autem animæ non esse per se capacem beatitudinis actualis, quia cùm hæc sit operatio, immediatè à potentiis animæ profluere debet. Aliàs æquè dicendum esset lumen gloriæ, quo beati eleuantur ad videndum Deum, esse in ipsa essentia animæ, non in eorum intellectu, quod planè absurdum est: sequela patet, quia ex communi sententia, inter qualitates à Deo creatas lumen illud primarium perfectionis locum obtinet.

ARTICVLVS II.

An formalis beatitudo consistat in visione increata qua Deus seipsum contemplatur.

ALtera est opinio antiqua quæ docet, formalem beatitudinem consistere in visione ipsa increata quâ Deus seipsum videt;

Ita vt hæc visio communicetur homini, & per illam fiat formaliter beatus. Ita quidam Ioannes de Ripa, vt nonnulli Scholastici vetustiores referunt.

Verùm hæc opinio iamdiu è scolis ablegata est, potestque breuiter refelli 1. quia intelligi non potest, quomodo quis possit esse beatus per visionem quâ Deus seipsum videt, cùm eiusmodi visio neque ab homine elici possit, neque in ipso recipi, adeoque neque illum ita afficere, vt sit propria illius prout requiritur vt per illam sit formaliter beatus. Confirmatur, nam formalis beatitudo est vita actualis, quæ non nisi à principio vitæ coniuncto profluere potest.

Refellitur 2. nam vel ita visio increata communicatur homini, vt ipse Deum videndo aliquid operętur, vel ita vt nullam operationem eliciat; posterius dici non potest, quia si beatus nullam operationem elicit, nihil agit, adeoque est otiosus; at quis credat beatum nihil agere, & in otio versari? si autem prius verum est, ergo beatitudo formalis non consistit in visione Dei increata, quam constat esse improductam, sed in operatione creata ab ipso beato elicita.

Refellitur 3. quia si homines formaliter sunt beati per visionem increatam Dei, ergo omnes æqualiter sunt beati: at consequens est absurdum, & repugnans Scripturæ sacræ, vt patet ex dictis in Idea Theologiæ speculatiuæ, vbi de visione Dei: ergo & antecedens. Sequela verò ostenditur, quia sicut in sententia communi, si omnes æquè sunt beati qui habent æquale lumen gloriæ, ita si conceditur omnes beatos non aliter esse beatos, quàm per visionem increatam Dei, consequenter eos omnes æquè esse beatos credendum est; imò à fortiori id sequitur, cùm hæc visio in omnibus beatis debeat

esse vnica numero, & se habeat per modum actus secundi; lumen verò gloriæ tot distinctiones numericas subeat, quot sunt homines beati, habeatque rationem potentiæ & actus primi.

Obiicies 1. beatitudo est summum bonum, ergo est aliquid increatum, adeoque ipsamet visio increata Dei. Antecedens à nobis suprà admissum est, & à nemine negari potest, prior sequela manifesta est, cùm nihil creatum possit habere rationem summi boni, vt patet ex supradictis: posterior verò ostenditur, quia si beatitudo est aliquid increatũ, ea in nullo congruentiùs constitui potest quã in visione Dei increata. Respondeo distinguendo antecedens, beatitudo enim duplex est, ex suprà dictis, obiectiua, & formalis; vtraque est summum bonum, sed cum discrimine, prior siquidem est summum bonum absolutè, cùm sit Deus ipse cuius perfectio & bonitas est simpliciter infinita; at posterior est tantùm summum bonum secundum quid, quatenus inter bona creata principem locum habet: vnde non potest esse visio increata Dei.

Obiicies 2. Deus immediatè per suam substantiam gerit vices speciei intelligibilis in intellectu beatorum: cur ergo non poterit similiter supplere defectum visionis creatæ per suam visionem increatam? Respondeo esse discrimen; nam cùm species intelligibilis se habeat vt causa efficiens partialis, concurrens cum intellectu ad visionem, mirum non est quòd illius defectus ab ipsa essentia diuina suppleri possit: at verò actualis intellectio est operatio vitalis, quæ necessario à viuente produci debet, & in eo recipi, vt ante diximus: quare cùm repugnet visionem Dei increatam profluere ab intellectu creato, & in illo recipi ad modum formæ ei inexistentis;

hinc fit vt Deus nequeat supplere defectum visionis creatæ, esto gerat vices speciei intelligibilis.

Obiicies 3. si Deus esset color, & alicui subiecto vniretur, nonne illud efficeret formaliter coloratum? quare ergo cùm sit formaliter visio, non efficit intellectum creatum, cui intime coniunctus est, formaliter videntem? Respondeo causam discriminis esse, quia eo ipso quòd color afficit subiectum, denominat illud formaliter coloratum: at visio non potest denominare intellectum creatum videntem, nisi ei inhæreat, & ab eo efficienter profluat, vt dictum est.

ARTICVLVS III.

An beatitudo formalis consistat in aliqua operatione ipsius beati.

Responsio affirmatiua est communis, breuiterque probatur ex ante dictis. Nam in primis beatitudo formalis includit vitam actualem ipsius beati, at vita actualis non potest intelligi sine actione aliqua ipsius beati; ergo beatitudo formalis actionem aliquam beati includit. Maior perspicua est, tum quia beatum esse idem est ac fœliciter viuere, tum quia nomine vitæ æternæ communiter intelligitur formalis beatitudo, vt patet ex variis locis Scripturæ sacræ, & ex communi Christianorum sensu: minor verò probatione non indiget, cùm apertè repugnet actu viuere, sine actu vel operatione aliqua.

Deinde beatitudo formalis dicit perfectissimam coniunctionem beati cum obiecto beatifico, at talis coniunctio necessariò inuoluit ac-

tionem aliquam ipſius beati; ergo, &c. Maior ſuadetur, quia nullus cenſeri poteſt beatus niſi obiectum ſuæ beatitudinis perfecte poſſideat, illiuſque poſſeſſione ſit planè ſatiatus, quod non-ſit quamdiu ei perfectè & intimè coniunctus non eſt: minor autem oſtenditur, quia ſi beatitudo formalis nullam diceret actionem beati, vel ea ponenda eſſet in quodam actu primo beati, quod ridiculum eſt, quia actus primus ex ſe tendit ad ſecundum, tanquam ad vltimum ſuum complementum; vel in quadam receptione, quod etiam abſurdum eſt; quia ſic beatus non apprehenderet, nec poſſideret ſummum bonum, ſed potius ab illo apprehenderetur, & poſſideretur.

Tandem ſententia oppoſita non ſatis cohæret cum Scriptura ſacra, quæ beatitudinem formalem in cognitione, & viſione Dei conſtituit. Nec cum Concilio Viennenſi ſub Clemente V. habito, vbi ſtatuitur lumen gloriæ ad videndum Deum eſſe neceſſarium. Nec cum authoritate Benedicti XII. qui in extrauan. *Benedictus*, ſtatuit animam eſſe beatam viſione & fruitione Dei: hæc enim apertè oſtendunt, non modo beatitudinem formalem conſiſtere generatim in aliqua operatione beati, ſed etiam in tali operatione ſpecifica, de qua poſtea.

Verùm obiicies 1. cum nonnullis nominalibus, beatitudo formalis nihil eſt aliud quàm poſſeſſio obiecti beatifici, poſſeſſio autem rei alicuius non eſt operatio circa illam, ergo beatitudo formalis non eſt operatio aliqua circa obiectum beatificum. Maior ab omnibus admittitur, minor verò ſuadetur, quia rem poſſidere eſt habere ius operandi circa illam, ſeu vtendi illa, adeoque poſſeſſio non dicit operationem actualem, ſed tantùm facultatem ope-

randi. Respondeo cum distinctione maioris, & minoris, beatitudo enim formalis non est possessio in actu primo obiecti beatifici, sed in actu secundo; talis autem possessio non consistit in quodam iure operandi circa obiectum, sed in actuali operatione: ex quo sequitur beatitudinem formalem in aliqua operatione constituendam esse.

Obiicies 2. si beatitudo formalis consistit in aliqua actione beati, ergo homo seipsum beatificat, & non à Deo beatificatur, quod dici non potest. Respondeo non sequi, licet enim formalis beatitudo consistat in aliqua actione beati, id non sufficit vt homo dicatur seipsum beare, cùm talis actio necessariò producatur ab intellectu beati, lumine gloriæ, cuius solus Deus auctor est, informato. Imò quamuis beatus ad talem actionem liberè concurreret, id non sufficeret vt simpliciter diceretur seipsum beare, quia beatitudo formalis etiam in eo casu, à Deo vt à causa præcipua penderet, sed tantùm secundum quid, & in ratione instrumenti vel causæ secundæ: quemadmodum homo dicitur eo sensu se sanctificare, quatenus ad propriam sanctificationem, sub Deo præcipuè operante, liberè concurrit.

Obiicies 3. præmium non esse producendum ab eo qui illo donatur, sed tantùm recipiendum, cùm consistat in actione præmiantis erga bene meritum: ergo beatitudo formalis, cùm detur per modum præmij, non debet consistere in operatione aliqua eorum qui tali præmio donantur, sed potiùs in receptione alicuius doni. Respondeo præmium non semper consistere in actione præmiantis, sed interdum in actione illius qui præmio donatur, vt patet si cui in præmium detur visio alicuius obiecti pulcherrimi,

vel suauissimi cantus auditio, vel cibi delicatissimi comestio. Vnde quod beatitudo formalis in operatione ipsius beati constituatur, id non impedit quin rationem præmij habere possit: quod non obscure indicatur verbis illis Christi, Lucæ 22. *Dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo.*

ARTICVLVS IV.

In quo genere operationis formalis beatitudo posita sit.

RESpondeo & dico 1. *Beatitudinem formalem non consistere in vlla operatione sensitiuæ partis.* Probatur manifeste ex supra dictis, nam in primis cùm beatitudo hominis sit maxima illius perfectio, repugnat eam consistere in operatione aliqua partis sensitiuæ: siquidem pars intellectiua & rationalis longè nobilior est sensitiua, quæ communis est hominibus & brutis, ideoque operationes habet perfectiores, in quibus congruentiùs est veram beatitudinem constituere.

Deinde si beatitudo formalis consisteret in operatione aliqua partis sensitiuæ, consequenter obiectiua beatitudo in re aliqua externa & sensibili constituenda esset, quod præcedenti capite reiectum est: sequela patet, quia per partem sensitiuam nullum nisi externum & sensibile bonum complecti possumus, vt notum est.

Dices hinc ad summum sequi, Deum non posse per sensus externos cognosci naturaliter, non tamen repugnare quòd oculus corporeus supernaturaliter eleuetur ad videndum Deum ipsum, qui est obiectum nostræ beatitudinis.

Verùm hæc obiectio dupliciter peccat, primò quia gratis ſupponit oculum corporeum poſſe eleuari ad videndum Deum, hoc enim repugnat communi ſententiæ Theologorum, & maximè S. Thomæ 1. p. quæſt. 12. art. 3. quia cùm potentia viſiua ſit organo corporeo affixa, non poteſt elicere niſi operationes materiales & corporeas, quæ cum obiecto ſpirituali nullam proportionem habent. Confirmatur, nam ſi fieri nequit vt per oculum corporeum percipiatur ſonus, vel odor, multò ſanè magis repugnat quòd per illum Deus ipſe, qui eſt ens ſummè ſpirituale, percipiatur.

Nec refert quòd intellectus noſter, etſi creatus & finitus, ad Deum videndum eleuari poſſit, hoc enim non adeo mirum eſt, cùm ex ſe ſit potentia ſpiritualis, cuius obiectum eſt quodcunque verùm, adeoque & ipſe Deus, vt vel ex eo manifeſtè intelligitur, quod per vim ſuam naturalem, ſine alia eleuatione, Dei ipſius cognitionem aliquam conſequi poteſt.

Secundò quamuis gratis id totum quod hac obiectione intenditur, concederemus, inde ſequeretur aut nullam eſſe in hoc vitæ ſtatu hominum beatitudinem, cùm certum ſit ſenſus noſtros ſiue externos, ſiue etiam internos, quamdiu hic viuimus, extra obiecta materialia nunquam excurrere; & nemini hactenus inter mortales conceſſum eſſe, vt Deum oculo corporeo clarè intueatur: aut beatitudinem huius vitæ in nulla operatione partis ſenſitiuæ conſiſtere, ſed potiùs in operatione aliqua partis intellectiuæ.

Hic tamen aduertendum eſt ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 3. art. 3. aliquid poſſe ad beatitudinem pertinere tripliciter, nempe eſſentialiter, antecedenter, & conſequenter; operationem autem ſenſus non poſſe ad beatitudinem pertinere

essentialiter, quia hominis beatitudo essentialiter consistit in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quæ per sensus fieri nequit, sed tantùm per partem intellectiuam: pertinere tamen ad illam tum antecedenter, secundum beatitudinem imperfectam huius vitæ, quia nihil hic intelligimus nisi præuia operatione sensus; tum consequenter in perfecta futuræ vitæ beatitudine, quia etsi tunc coniunctio ad Deum facienda sit sine dependentia intellectus à sensibus, gloria tamen ex anima redundabit in corpus & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur.

Dico 2. *Formalem beatitudinem consistere in operatione aliqua partis intellectiua.* Sequitur ex dictis, nam cùm beatitudo formalis consistat in aliqua hominis operatione, vt ostensum est, neque vllus adeo absurdè senserit, vt dicat eam consistere in operatione aliqua vitæ vegetatiuæ, quæ nobis communis est cum plantis; probatum etiam sit eam non posse constitui in operatione partis sensitiuæ, ex his omnino consequens est eam ponendam esse in operatione aliqua vitæ rationalis & intellectiuæ, cùm nihil sit aliud in quo constitui possit.

Vnde cùm solus Deus sit obiectum nostræ beatitudinis, vt suprà etiam ostensum est, hinc fit vt beatitudo formalis consistat in actu aliquo partis intellectiuæ, qui hominem perfectissimè cum Deo coniungat. Restat autem non leuis difficultas, cuinam actui partis intellectiuæ id muneris concedendum sit, an intellectioni, an volitioni seu amori, an gaudio seu delectationi, an verò duobus ex his actibus, aut omnibus, qua de re quid statuendum sit sequenti articulo dicetur.

ARTICVLVS V.

In qua operatione partis intellectiua formalis beatitudo essentialiter consistat.

PRæmoneo 1. Beatitudinem formalem duobus modis spectari posse, primò essentialiter vt comprehendit tantùm eum actum qui est de essentia illius, & quo intellecto subsistit essentialis beatitudo, etsi de aliis nihil cogitetur. Secundò integraliter & completiuè, prout includit quidquid ad fœlicitatem hominis integrandam concurrit, quomodo definiri solet, *status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

Præmoneo 2. dubium non procedere de beatitudine formali secundo modo spectata, cùm sic perspicuum sit de ratione illius esse non modo intellectionem summi boni, sed etiam amorem illius, & quietem in illo, ac vno verbo quidquid siue ex parte animi, siue ex parte corporis cum formali beatitudine coniunctum est. Tota ergo difficultas versatur circa beatitudinem priori modo spectatam, aliis cum S. Thoma grauiter contendentibus eam constitui tantùm in actu intellectus, aliis cum Scoto in actu voluntatis, aliis verò in solo gaudio vel delectatione eam constituentibus, aliis denique in omnibus prædictis actibus tam intellectus quam voluntatis. In qua controuersia quæ magis sanè ad voces quàm ad rem ipsam spectare videtur,

Respondeo & dico 1. *Formalem beatitudinem in actu intellectus consistere.* Probatur 1. nam in eo actu consistit formalis beatitudo, qui est adeptio & consequutio summi boni: atqui adeptio & consequutio summi boni, quod est Deus,

consistit in actu intellectus. ergo formalis beatitudo consistit in actu intellectus. Maior à nemine negari potest, cùm per se euidens sit, vt beatitudo obiectiua in summo bono, seu in Deo consistit, ita formalem beatitudinem in talis boni adeptione & consequutione ponendam esse. Minor verò suadetur, quia ille actus est adeptio & consequutio summi boni, quo summum bonum apprehendimus, nobisque præsens sistimus in ratione obiecti beatifici; hoc autem fit per actum intellectus, vt notum est: ergo actus intellectus est adeptio summi boni, adeoque beatitudo formalis in eo consistit.

Probatur 2. nam ideo intellectus creatus eleuatur in alia vita per lumen gloriæ, vt formali beatitudine perfruatur: at eleuatur vt videat Deum, ergo beatitudo formalis in Dei visione consistit. Confirmatur, nam cùm quidquid aliis potentiis siue animæ, siue corporis beatitudinis communicatur, id totum ex visione Dei, vt ex fonte procedat; profectò negari non potest quin visio illa sit essentialis beatitudo: eo modo quo illud dicitur essentiale in aliqua re, à quo perfectiones omnes illius originem ducunt.

Dico 2. *Formalem beatitudinem non consistere siue totaliter, siue partialiter in actu aliquo voluntatis.* Non quidem totaliter, cùm iam ostensum sit formalem beatitudinem consistere in actu intellectus; quod vt minimum de partiali beatitudine intelligi debet.

Non etiam partialiter, quia ideo beatitudo formalis consistit in intellectione, quia per illam possidemus & consequimur summum bonum, vt dictum est; ergo similiter vt aliquis alius actus formalem beatitudinem constituat, ille debet esse summi boni apprehensio, & consequutio: at hæc ratio apprehensionis & consequutionis

ſummi boni non poteſt cadere in vllum actum voluntatis, quia cùm voluntas ſit potentia cœca, illius non eſt obiectum amabile apprehendere, ſed apprehenſum ab intellectu diligere, & in illius poſſeſſione delectari: quo fit vt formalis beatitudo in nullo actu voluntatis conſiſtere poſſit.

Confirmatur, nam duo ſunt actus voluntatis, de quibus dubitari poteſt an ſpectent ad formalem conſequutionem ſummi boni; alter eſt amor, alter delectatio: at neuter iſtorum actuum ad id ſpectat: non quidem prior, quia hic Deum amamus eadem ſpecie charitatis qua diligitur in cœlo, necdum tamen illum poſſidemus, aut conſequimur, quia aliàs formaliter & eſſentialiter beati eſſemus in hoc ſtatu, idque beatitudine alterius vitæ, quod abſurdum eſt. Non etiam poſterior, quia delectatio non eſt conſequutio, & poſſeſſio boni, ſed quidam motus ex conſequutione, & præſentia boni in voluntate excitatus: quare tantùm abeſt vt beatitudinem formalem conſtituat, quin potiùs eam vt conſtitutam ſupponit.

Dico 3. *Formalem beatitudinem in ſolo actu intellectus conſiſtere.* Sequitur ex dictis, nam cùm ea conſiſtat in actu intellectus, vt prima aſſertione probatum eſt; neque conſtitui poſſit in actu voluntatis, vt in ſecunda aſſertione probatum fuit; ſequitur eam totaliter ad intellectum ſpectare, ac proinde in ſolo actu intellectus ponendam eſſe. Sequela patet, quia beatitudo formalis ſpectat ad partem rationalem, in qua nullæ ſunt facultates præter intellectum, & voluntatem, in quarum operationibus beatitudo formalis veriſimiliter conſtitui poſſit.

Obiicies 1. Formalis beatitudo in pace conſiſtit vt colligitur ex illo Pſalmi 147. *Qui poſuit*

fines tuos pacem, ſed pax ad voluntatem pertinet, ergo beatitudo conſiſtit in actu voluntatis. Reſpondeo pacem ad beatitudinem ſpectare, non quidem eſſentialiter, ſed conſequenter, quatenus homo adepto vltimo fine, nihil amplius cum anxietate deſiderandum habet, atque adeo pace & quiete perfecta interiùs potitur. Quare pax illa eſt effectus beatitudinis formalis, quæ in vltimi finis aſſequutione poſita eſt; ſicut quies lapidis in loco naturali eſt effectus reſultans ex conſequutione talis loci.

Obiicies 2. beatitudo formalis conſtitui debet in operatione perfectiſſima, atqui amor eſt perfectior cognitione: ergo beatitudo formalis in amore, non in cognitione cõſtituenda eſt. Maior conſtat ex ſupra dictis, minor verò oſtenditur, quia non qui Deum cognoſcit, ſed qui illum amat præmium meretur apud eum. Confirmatur, nam voluntas eſt potentia perfectior intellectu, cùm per ſe ſit libera, eumque ad agendum moueat: ergo & amor, qui eſt actus volũtatis, eſt nobilior cognitione quæ eſt actus intellectus.

Reſpondeo 1. Maiorem argumenti non videri neceſſariam, quia dici poſſet, dum quæritur in qua actione formalis beatitudo poſita ſit, fruſtrà inquiri quænam ſit operatio quoad entitatem omnium nobiliſſima, ſed illud tantùm inueſtigandum eſſe, quænam operatio talis ſit vt ſummi boni conſequutio, & poſſeſſio ei competere poſſit: quia quæcunque ſit, cui hæc ratio conuenit, in ea haud dubie beatitudo formalis conſtitui debet, eſto fortè omnium perfectiſſima non ſit, quantum ad propriam entitatem ſpectata.

Reſpondeo 2 Admiſſa maiori propoſitione, negandam minorem, & ad probationem illius dico, eſto amor in genere moris ſit perfectior

cognitione, hæc tamen in genere naturæ est perfectior amore: quatenus amor ex præuia cognitione oritur, & nobilius est Dei similitudinem in se exprimere, sicque Deum ad se quodammodo trahere, quod fit per cognitionem; quàm cœco modo ad Deum impelli, & veluti ab eo trahi, quod fit per amorem.

Ad confirmationem verò respondeo, per illam tantùm probari voluntatem esse secundum quid præstantiorem intellectu, id tamen non impedire quin intellectus simpliciter sit voluntate præstantior; quatenus voluntas, cùm ex se sit potentia cœca, absolutè nihil velle potest nisi præuia intellectus luce dirigatur: at intellectus non in omni sua operatione à voluntate pendet, maximè in vita beata in qua visio diuina erit summè necessaria. Imò amor ipse beatificus à voluntate tunc elicitus erit absolutè necessarius, neque ad illum non eliciendum vlla erit per totam æternitatem libertas in beato.

Obiicies 3. Beatitudo formalis in ea operatione constituenda est, per quam magis accedimus ad Deum: atqui magis accedimus ad Deum per amorem, quàm per cognitionem; ergo beatitudo formalis magis debet constitui in amore, quàm in cognitione. Maior videtur per se euidens & certa, minor verò ostenditur, quia primi ordinis Angeli dicuntur Seraphini ab ardore charitatis, cùm tamen ij qui sunt in secundo ordine, Cherubini à scientia dicantur; ex quo patet amorem potiores partes habere in beatitudine, quàm cognitionem.

Respondeo negando minorem, & ad illius probationem dico, dubium non esse quin Seraphini, vt intensissima erga Deum charitate ardent, ita perfectissima illius visione, ex qua eiusmodi ardor procedit, perfruantur. Quare quod

illis nomen ab ardore concessum sit, hoc factum est vt distinguerentur ab Angelis secundi ordinis, qui non immeritò Cherubini dicti sunt, ob eximias illustrationes quas ab iis recipiunt.

Obiicies 4. si formalis beatitudo consisteret solùm in intellectu, aut solùm in voluntate, homo non esset vndequaque fœlix: quid enim ad fœlicitatem prodest, nosse summum bonum nisi ames, vel amare nisi noscas? Respondeo negando id sequi, nam etsi formalis beatitudo non sit nisi in intellectu, beatitudo tamen adæquatè spectata, secundum statum suum perfectum, occupat & replet alias animæ potentias, imò & totum corpus, saltem si sermo sit de perfecta beatitudine alterius vitæ. Vnde sicut corpus potest esse beatum, etsi formalis & essentialis beatitudo in nulla illius operatione consistat; ita voluntas potest esse beata, licet formalis beatitudo in nulla illius operatione posita sit.

Obiicies 5. si beatitudo formalis in solo intellectu posita esset, posset aliquis esse beatus, etsi voluntatem à Deo per peccatum mortale auersam haberet, quod ridiculum est. Respondeo non sequi, quia vt aliquis simpliciter dicatur beatus, non tantùm requiritur vt habeat formalem beatitudinem, sed etiam vt possideat beatitudinem integram & completam qua excluditur omnis miseria, maximè peccatum; aliàs æquè argui posset contra aduersarios, si beatitudo formalis consisteret in intellectu, & voluntate, hominem posse esse absolutè fœlicem, etsi corpus illius innumeros cruciatus perferret, quod absurdum est.

ARTICVLVS VI.

De beatitudine huius, & alterius vitæ.

QVæritur 1. in quo consistat formalis beatitudo huius vitæ. Respondeo eam consistere in ea cognitione quam de Deo in hoc statu assequi possumus. Sequitur ex dictis, nam cùm Deus solus sit nostræ beatitudinis obiectum, vt probatum est, & aliunde obiectum illud nequeat comprehendi seu teneri, & possideri nisi per actionem intellectus, vt etiam ostensum fuit; hinc manifestum est formalem huius vitæ beatitudinem in cognitione Dei positam esse.

Vbi aduerte 1. duplicem beatitudinem huius vitæ posse assignari, alteram naturalem, alteram supernaturalem; naturalis est quæ consistit in cognitione quam de eo naturæ viribus consequi possumus, supernaturalis verò quæ in supernaturali Dei cognitione, quam per fidem habemus, posita est.

Aduerte 2. posteriorem beatitudinem, quæ solis Christianis competit, esse longè perfectiorem priori, quæ omnibus hominibus ratione vtentibus communis est; tum quia per fidem cognoscimus Trinitatem personarum diuinarum, quam per lumen naturale assequi non possumus. Tum quia etiam ea quæ de Deo naturaliter cognoscuntur, meliùs & certiùs per fidem cognoscuntur, vt sapienter monet S. Thomas 1. p. quæst. 1. art. 1. vbi necessitatem scientiæ reuelatæ ex eo probat, quod veritas de Deo per rationem inuestigata à paucis, & per longum tempus, & cum admixtione multorum errorum acquiritur.

Aduerte 3. non modo beatitudinem naturalem huius vitæ esse valdè imperfectam, sed etiam supernaturalem; tum quia etsi fides sit cognitio certissima, est tamen ineuidens & obscura, potestque cum peccato mortali subsistere, & ob mutabilitatem subiecti facilè deperdi. Tum quia hominum hic degentium beatitudo, tota quanta est, tot ærumnis, laboribus, & miseriis siue animi, siue corporis circumsepta est, vt vix nomen beatitudinis mereatur.

Quæritur 2. in quo consistat formalis beatitudo alterius vitæ. Respondeo eam in clara Dei visione consistere. Hoc variis auctoritatibus Patrum probatur à Theologis, sed iis dimissis, quia propriè non sunt huius instituti, id sufficienter ex dictis videtur posse concludi. Nam cùm generatim formalis beatitudo hominis consistat in cognitione Dei, itemque imperfecta beatitudo huius vitæ in imperfecta & obscura Dei cognitione posita sit, consequens est beatitudinem perfectam, qualis est vitæ futuræ, in perfecta Dei cognitione, seu in clara illius visione collocandam esse.

Confirmatur, nam vt arguit S. Thomas 1. 2. quæst. 3. art. 8. homo non est perfectè beatus quamdiu restat sibi aliquid desiderandum & quærendum; at quamuis cognoscat effectus creatos, illi aliquid desiderandum, & quærendum restat, donec clarè cognoscat quidditatem & essentiam causæ ipsorum, nempe Dei: licet enim intellectus humanus per creaturas cognoscat Deum, quoad an est, nondum tamen quietatur illius appetitus, quia vltima perfectio alicuius potentiæ attenditur secundum rationem sui obiecti, obiectum autem intellectus est quod quid est, seu essentia rei, vt dicitur in 3. de anima: quare ad perfectam illius beatitudinem

requiritur

requiritur, non tantùm vt cognoſcat Deum exiſtere, ſed etiam vt clarè & perſpicuè eſſentiam illius cognoſcat. Ad maiorem autem tam huius quam præcedentis quæſiti intelligentiam,

Nota 1. claram Dei viſionem excedere ſtatum huius vitæ, vireſque naturales, nec niſi virtute aliqua extraordinaria & ſupernaturali obtineri poſſe. Et ſanè cùm ipſa experientia ſatis oſtendat, hominem non niſi valde imperfectam Dei cognitionem in hac vita aſſequi, vel hinc ſufficienter intelligi poteſt, claram Dei viſionem nemini per vires naturæ obtingere poſſe.

Nota 2. ad claram Dei viſionem aſſequendam non ſufficere remotionem impedimentorum, quæ ex parte corporis obſtant ne animus humanus ad illam aſſurgere poſſit, vt putat Durandus, ſed prætereà requiri vt animus poſitiuè iuuetur ad videndum Deum, per auxilium aliquod ordinis ſupernaturalis: quò fit vt neque animæ ſeparatæ, neque Angeli ipſi etiam perfectiſſimi, per vires naturæ perſpicuam Dei cognitionem conſequi poſſint.

Nota 3. his non obſtare quod docet S. Thomas 1. p. quæſt. 12. art. 1. in homine eſſe appetitum naturalem videndi Deum, non enim appetitus ille eo ſenſu dicitur naturalis, quod per vires naturæ effectum obtinere poſſit, ſed quia in ipſa natura hominis eſt quædam capacitas obedientialis, vt ad viſionem Dei per auxilium ſupernaturale eleuetur: quo ſenſu Auguſtinus tribuit naturæ hominum poſſe habere fidem, gratiæ autem actu habere.

ARTICVLVS VII.

An potuerit Deus creare hominem sine ordine ad claram ipsius visionem.

CErtum est hominem de facto creatum esse ob æternam beatitudinem, quæ in visione clara Dei consistit. Dubitatur autem an potuerit Deus sine iniustitia, hominem non creare ad illum finem.

Nonnulli negant, sed oppositum, cum communi sententia, tanquam certum tenendum est. Primò, quia cùm duplex sit hominis beatitudo, ex S. Thoma 1. 2. quæst. 62. art. 1. aliisque pluribus locis, altera naturalis, quam homo assequi potest per vires suæ naturæ; altera supernaturalis ad quam non nisi mediis supernaturalibus pertingere potest, nulla ratio est cur non potuerit Deus creando hominem, illum tantùm ordinare ad beatitudinem suam naturalem.

Confirmatur, nam ex eodem S. Thoma 1. p. quæst. 62. art. 1. Angelus fuit creatus beatus, quantum ad beatitudinem illam naturalem, quam viribus suæ naturæ assequi potest; non autem quantum ad aliam supernaturalem, quæ facultatem naturæ excedit. Ergo quamuis Angelus fuerit creatus ea intentione vt beatitudine supernaturali frueretur, non tamen necesse erat vt ad illam ordinaretur, cùm potuerit Deus in priori beatitudine illum relinquere: vnde à pari, vel à fortiori idem dici potest de homine.

Secundò, quia potuit Deus hominem creare, cum iis tantùm perfectionibus quæ illius naturæ debentur: at visio beatifica non debetur naturæ hominis, cùm sit ordinis supernaturalis;

ergo potuit Deus hominem creare, non ordinando illum ad visionem beatificam, in qua perfecta beatitudo consistit, sed tantùm ad beatitudinem quandam naturalem, qualis in hoc vitæ statu per vires naturæ, & adiutoria proportionata haberi potest.

Confirmatur, nam si non posset Deus creare hominem, nisi ob finem visionis beatificæ, consequenter non posset illum creare, nisi auxiliis supernaturalibus ad visionem illam assequendam necessariis, instructum, vt Aduersarij fatentur. At hoc dici non potest, siquidem ex omnium Catholicorum sententia, proprius gratiæ character est vt detur gratis, & non ex debito, si autem nō posset homo sine gratia quoad suam naturam creari, iam gratia deberetur illi saltem ex debito connaturalitatis, quemadmodum debentur homini intellectus, voluntas, aliæque facultates naturales etiam corporeæ, & quidquid ad earum finem consequendum necessarium est, sicque gratia non magis esset donum gratuitum, quàm facultates illæ, aliaque iis adiuncta, quod sine aperta hæresi affirmari nequit.

Potestque refelli ex S. Thoma 1. 2. quæst. 11. art. 1. ad 2. vbi docet primò duplex esse debitum, vnum quidem ex merito prouenien, quod refertur ad personam, cuius est agere opera meritoria; aliud secundum conditionem naturæ, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem, & alia quæ ad humanam pertinent naturam. Secundò illud esse discrimen inter dona naturalia & supernaturalia, quod priora carent primo debito, non autem secundo: posteriora verò, vtroque. Vnde aduersarij destruunt rationem gratiæ, quia etsi dicant eam non dari ex debito meriti, fundato in opera-

tione personæ, contendunt tamen eam dari in creatione hominis innocentis, ex debito connaturalitatis, ita vt homo non possit sine illa creari modo connaturali.

Dices 1. non potest Deus creare hominem, nisi propter vltimum finem in quo quiescat; at ille finis non est alius nisi Deus clare visus, ergo Deus non potest hominem creare nisi vt illius visione potiatur, & beatus sit. Respondeo 1. hoc argumento æquè concludi contra aduersarios, hominem in hoc statu naturæ lapsæ non posse creari nisi propter Deum clarè visum, cùm Deus nequeat creare hominem siue peccatorem, siue innocentem, nisi ob quendam finem vltimum, nec alius sit finis vltimus hominis siue peccatoris, siue innocentis quàm Deus clarè visus.

Respondeo 2. Distinguendo maiorem, non potest Deus creare hominem nisi propter vltimum finem, in quo illius appetitus innatus quiescat, transeat: in quo illius appetitus elicitus quiescat, negatur. Et ad minorem dicimus, Deum clarè visum non esse finem vltimum appetitionis innatæ, & naturalis hominis, sed ad summum appetitionis illius elicitæ. Vnde non sequitur quòd Deus non possit hominem creare nisi propter beatitudinem supernaturalem, quæ in clara illius visione consistit. Quia in aliqua inferiori appetitus innatus quiescere potest, cùm alia viribus naturæ non sit possibilis.

Instabis, hominem non posse quiescere in beatitudine naturali huius vitæ, cùm valde imperfecta sit, & morte finiatur, saltem quoad corpus: adeoque debere creari propter beatitudinem supernaturalem. Respondeo id non sequi, quia cùm homo nequeat per vires naturæ meliorem assequi beatitudinem quam naturalem,

debet sua sorte contentus esse; neque vlla ratio est cur naturaliter appetat esse beatus, aliter quàm ex natura sua petit existere. Quare cùm naturaliter sit mortalis quoad corpus variis casibus obnoxium, & immortalis quoad animam, ad connaturalem illius beatitudinem sufficit, quòd in hoc statu beatitudine aliqua temporali, qualem humana mortalitas patitur, quoad se totum perfruatur, & post mortem sit perpetuò beatus quoad solam animam. Quæ ratio est cur Aristoteles I. Ethic. cap. 10. doceat nos posse esse beatos, tamen vt homines, id est quantum fert conditio & status naturæ humanæ variis defectibus subditæ: vnde dici nequit quod Deus ex prouidentia sua naturali teneatur hominem extrahere è statu illo imperfecto illius naturæ prorsus consentaneo, eumque ad finem supernaturalem ei planè indebitum eleuare.

Dices 2. non potest homo creari in beatitune naturali sine auxiliis supernaturalibus, ergo nec sine ordine ad visionem beatificam: sequela patet, quia auxilia supernaturalia sunt media destinata ad finem illum. Antecedens ostenditur, quia non potest homo creari quin teneatur Deum diligere super omnia, ad hoc autem requiruntur auxilia ordinis supernaturalis.

Respondeo I. Hoc argumentum posse retorqueri contra arguentes, cùm ipsi putent hominem in statu isto teneri Deum diligere super omnia, etsi careat auxiliis necessariis ad ea seruanda. Nec dicant hominem per peccatum amisisse ius ad illa auxilia; Cùm enim existiment ius illud in ipsa rei natura constitutum esse, per peccatum deperdi non potest, sicut per illud non deperditur ius ad facultates naturales, earumque operationes.

Respondeo 2. Negando antecedens, & ad

illius probationem dico, auxilia supernaturalia requiri ad amorem Dei supernaturalem, non autem ad naturalem, qualis esset in statu de quo agimus. Quod si instes nullum dari amorem Dei naturalem, refelleris primò ex S. Thoma 1. 2. quæst. 109. art. 3. vbi docet, diligere Deum super omnia esse quiddam connaturale homini, & in resp. ad 1. vbi, charitas, inquit, diligit Deum super omnia eminentiùs quàm natura, natura enim diligit Deum super omnia, provt est principium & finis naturalis boni, charitas autem secundum quod est obiectum beatitudinis. Ita ille.

Secundò ex Bullis Pontificiis contra Michaelem Baium latis, quibus damnatur hæc propositio, Distinctio illa duplicis amoris, naturalis quo Deus amatur vt autor naturæ, & gratuiti quo Deus amatur vt beatificator, vana est & commentitia, & ad illudendum sacris litteris, & pluribus veterum testimoniis excogitata. Et ita, Amor Dei naturalis qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola Philosophia, per elationem præsumptionis humanæ, cum iniuria crucis Christi, defenditur à nonnullis Doctoribus.

Respondeo 3. Quamuis antecedens gratis admitteretur, consequentiam negari posse, quia ex hypothesi quòd auxilia supernaturalia essent necessaria ad beatitudinem naturalem, non opus esset ea vlterius ordinari ad visionem beatificam; posset enim Deus illa homini conferre ea tantùm intentione, vt per illa opera fœlicitati naturali consentanea edere posset, esto iam de facto per illa iuuetur homo ad visionem beatificam consequendam. Hæcque responsio eo maiorem habet vim contra aduersarios, quòd illi existimant auxilia gratiæ dari non prædestina-

tis, ſine vllo ordine ad beatitudinem illam ſupernaturalem.

Ex his autem omnibus colligi poteſt, poſſibilem eſſe ſtatum illum quem vocant puræ naturæ, in quo ſcilicet homo producatur ſine gratia & peccato, & cum iis tantùm perfectionibus, aut defectibus qui illi naturaliter competunt, ſiue ex parte animæ, ſiue ex parte corporis; cuiuſmodi ſunt intellectus, voluntas, ſenſus internus, & externus, appetitus ſenſituus, ægritudo, mors, & ſimilia: adeo vt ad beatitudinem tantùm naturalem, qualis ſine auxilio ſupernaturali, & indebito obtineri poteſt, ordinetur.



CAPVT V.

DE IIS QVÆ REQVIRVNTVR ad beatitudinem, vt quædam adiuncta illius.

ARTICVLVS PRIMVS.

De delectatione beatitudinem comitante.

QVæritur 1. An delectatio requiratur ad beatitudinem. Reſpondeo affirmatiuè, quod vt intelligatur obſeruandum eſt ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 4. art. 1. quadrupliciter aliquid requiri ad aliud, 1. ſicut præparatorium & præambulum ad illud, qua ratione diſciplina requiritur ad ſcientiam. 2. ſicut perficiens aliquid, quomodo anima requiritur ad vitam corporis. 3. ſicut coadiuuans extrinſecus, quomodo

anima requiritur ad aliquid agendum. 4. ſicut concomitans, qua ratione calor requiritur ad ignem, & hoc vltimo modo ait Sanctus Doctor delectationem requiri ad beatitudinem, delectatio enim cauſatur ex hoc quòd appetitus requieſcit in bono adepto, vnde cùm beatitudo nihil aliud ſit quàm adeptio ſummi boni, non poteſt eſſe beatitudo ſine delectatione concomitante.

Vbi nota 1. delectationem nihil aliud eſſe quàm quietem in bono adepto; quare cum ait S. Thomas loco iam citato, delectationem cauſari ex quiete, id non eſt intelligendum de cauſalitate in genere cauſæ efficientis, ſed in genere cauſæ formalis; ſicut ſi quis diceret, rationalitatem in Petro cauſari ex eo quòd anima humana præditus ſit.

Nota 2. quantum eſt diſcrimen inter beatitudinem huius & futuræ vitæ, tantum eſſe inter vtriuſque delectationem: cùm enim hic Deus imperfectè à nobis cognoſcatur, imperfecta etiam eſt delectatio quæ ex tali cognitione profluit: at cùm beati in cœlo viſione Dei clara perfruantur, hinc eorum mentes ingenti delectatione & gaudio perfunduntur: quia ſcilicet quidquid appetitui humano iucunditatem afferre poteſt, in Deo eminentiſſimè continetur.

Nota 3. ex clara Dei cognitione ſequi neceſſariò amorem illius etiam quoad exercitium, & ex amore gaudium ſeu delectationem; ita vt qui Deum videt non poſſit ſe impedire quin illum actu diligat, & in eius poſſeſſione ſuauiter conquieſcat, vt ſentiunt communiter Theologi cum S. Thoma, contra Scotum. Etſi enim voluntas ſit ex ſe potentia libera & indifferens ad vtrumlibet, vt tamen eſt natura quædam, tanto pondere fertur in vltimam ſuam perfe-

ctionem, quæ in summi boni possessione consistit, vt ea adepta non posśit non illam amare, & in ea conquiescere.

Quæritur 2. de quo obiecto delectetur Deum videntes: an de Deo tantùm, an de sola Dei visione, an verò de Deo, & visione Dei simul.

Respondeo & dico 1. *Delectari de Deo ipso immediatè.* Probatur contra Durandum, nam illud immediatè delectat, quod per se & immediatè est obiectum beatitudinis, atqui Deus est per se & immediatè obiectum beatitudinis, ergo Deus immediatè delectat. Minor, & consequentia perspicua sunt, maior verò suadetur, quia repugnat quòd illud nobis non summopere placeat, quod est summum bonum nostrum, & cuius possessione beati sumus.

Confirmatur, nam sicut auarus delectatur de pecuniis quas posśidet, intemperans delectatur de cibo, & potu quibus vtitur, ita beatus delectatur de Deo ipso, cuius fruitione beatus est. Nec dicas intemperantem non delectari immediatè de cibo & potu, sed tantùm de eorum vsu; hoc enim falsum est, cum vsus ille non sit ratio formalis ob quam cibus & potus appetuntur, sed tantùm coniunctio & possesśio rei per se & immediatè delectabilis.

Obiicies 1. in hac vita non desideramus, nec speramus Deum, sed visionem Dei, ergo non Deus immediatè, sed visio tantùm illius est obiectum delectationis alterius vitæ. Respondeo antecedens falsum esse, vt vel ex eo manifestè colligitur, quod si spes nostra non ferretur immediatè in Deum ipsum, sed tantùm mediante visione, ea non esset virtus Theologica, vt patet, quia omnium consensu Religio non est virtus Theologica, licet in Deum ipsum mediatè feratur, nempe mediante cultu Dei quem proximè respicit.

Obiicies 2 oppoſita verſantur circa idem, atqui damnati non triſtantur immediatè de Deo, ſed de priuatione viſionis Dei; ergo beati non delectantur proximè de Deo, ſed de viſione Dei. Reſpondeo maiorem veram eſſe, quando cætera ſunt paria, quod hic non contingit: Deus enim non eſt per ſe malus damnatis, ſed ratione pœnæ quam iis infligit: eſt autem per ſe bonus beatis, cùm per ſuam ſubſtantiam immediatè ſe illis communicet: quare eſto damnati non triſtentur immediatè de Deo, inde non ſequitur beatos de illo non gaudere immediatè.

Dico 2. *Beatos delectari etiam de ipſa viſione immediatè.* Probatur, nam viſio eſt veluti ipſa Dei poſſeſsio, at delectamur non tantùm de bono poſſeſſo, ſed etiam de illius poſſeſsione, vt patet exemplo auari qui non modo gaudet de pecuniis quas poſſidet, ſed etiam de earum poſſeſſione; ergo & beati delectantur non modo de Deo, ſed etiam de viſione Dei. Confirmatur, nam non tantùm deſideramus & ſperamus Deum, ſed etiam ipſius Dei viſionem in qua formalis beatitudo noſtra conſiſtit: Ergo qui viſione Dei fruuntur, non tantùm de Deo, ſed etiam de ipſa Dei viſione delectantur.

Obiicies 1 qui ex charitate erga Deum delectatur de perfectionibus illius, non delectatur de cognitione Dei, ſed tantùm de Deo cognito: ergo ſimiliter beatus qui ex Dei viſione percipit delectationem, non delectatur de illa viſione, ſed de Deo ipſo. Reſpondeo negando conſequentiam, & ratio diſcriminis eſt, quia in priori caſu perfectiones diuinæ conſiderantur, tantùm vt bonum diuinum, quod nullo modo habent per talem conſiderationem, quæ eſt ſolùm earum repræſentatio: at in poſteriori bonum diuinum non tantùm ſpectatur vt ad Deum

pertinet, sed etiam vt est quodammodo bonum nostrum, quod non habet nisi per visionem: quare hæc visio non est tunc mera conditio repræsentans in beato perfectiones diuinas, sed etiam est pars obiecti amati, & appetitum quietantis.

Obiicies 2. spem huius vitæ, & delectationem alterius versari circa idem obiectum: at spes non versatur circa visionem Dei, sed tantùm circa Deum visum, quia aliàs non esset virtus Theologica; ergo nec delectatio est de visione Dei, sed tantùm de Deo viso. Respondeo negando minorem, spes enim est circa Deum ipsum, & circa Dei visionem; versatur circa Deum tanquam circa obiectum beatitudinis, circa visionem verò Dei tanquam circa possessionem talis obiecti. Neque hinc sequitur spem non esse virtutem Theologicam, quia vt non esset, deberet versari immediatè circa visionem, & tantùm mediatè circa Deum, quod non ita se habet: quia cùm Deus sit finis qui, & visio finis quo, ex vtroque integratur vnus finis qui proximè & immediatè respicitur: ad eum modum quo pecunia, & illius possessio constituunt vnum & integrum finem, qui totus proximè & immediatè desiderium hominis auari terminat.

Obiicies 3. qui delectatur intuendo picturam aliquam, non delectatur de visione picturæ, sed de ipsa pictura: ergo similiter beatus intuendo Deum, delectatur quidem de ipso Deo, non autem de visione Dei. Respondeo antecedens falsum esse, vt vel ipsa experientia ostendit: si enim quis delectationem quam ex pictura percipit, verbis exprimere velit, illico dicet se ex visione picturæ non exiguam delectationem percepisse. Et ratio est, quia pictura ipsa secundum se placere non potest, sed tantùm quatenus

per visionem coniungitur, & aliquo modo possidetur: quare non illa sola per se spectata, sed vt possessa placet, adeoque & illius visio grata est.

Et quamuis antecedens admitteretur, neganda esset consequentia, quia cùm Deus vt obiectum beatificans, sit bonum nostrum, nec tale sit nisi quatenus possidetur per claram suæ essentiæ visionem, hinc fit vt non possit beatus gaudere de Deo viso, quin simul aliquo modo reflectatur supra illius visionem, & de ea gaudeat: esto quid simile non reperiatur in visione materiali, qua pictura percipitur.

ARTICVLVS II.

An ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

SAnctus Thomas 1. 2. quæst. 4. art. 4. docet rectitudinem voluntatis requiri ad beatitudinem perfectam alterius vitæ, idque probat quia beatitudo vltima consistit in visione diuinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis, & ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam nouit, & hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Vnde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. Ex quo discursu intelligitur, tum rectitudinem voluntatis esse effectum beatitudinis, tum etiam talem effectum ex beatitudine necessariò profluere, ita vt qui videt essentiam diuinam non possit Deum non amare, & consequenter non habere rectam voluntatem.

Est autem non leuis difficultas circa id quod docet S. Thomas, voluntatem beati necessariò

amare quidquid amat, ſub ordine ad Deum, & conſequenter ex vi ipſius viſionis diuinæ beatum non poſſe peccare: quia etſi conſtet inter Theologos beatos peccare non poſſe, quidam tamen cùm Scoto exiſtimant, eam impeccabilitatem non oriri intrinſecè ex ipſa viſione Dei, ſed extrinſecè ex prouidentia diuina ita beatis aſſiſtente, vt eos à peccato immunes conſeruet: quatenus in Deum videntibus conſeruat amorem diuinum, cum quo peccatum ſtare non poteſt: quare ſi beatus ſibi ipſi relinqueretur, etiam poſita viſione poſſet ex eorum mente, Deum non amare, ſicque in peccatum impingere.

Verùm communis Theologorum ſententia ſtatuit, ex vi viſionis beatificæ oriri neceſſariò actualem Dei amorem, eumque intenſiſſimum: quia cùm voluntas non niſi in bonum feratur, nec aliquid niſi ſub ratione mali refugiat, nulla ratio eſt cur videns clarè eſſentiam diuinam, in qua bona omnia modo perfectiſſimo, & eminentiſſimo continentur, poſſit non amare tale obiectum; cùm nec in illius fruitione aliquam mali rationem deprehendere valeat, nec ob eam ſe aliquo maiori, vel æquali bono priuari cogitare poſſit.

Dico maiori, vel æquali, nam extra Deum non ſunt niſi bona creata quæ à perfectione bonorum diuinorum infinitè diſtant, quæque longè nobiliori modo, & ad ſatiandum appetitum congruentiori in eſſentia diuina includuntur. quare incredibile eſt quod ob priuationem eiuſmodi bonorum, quæ vix nomen boni merentur, viſio Dei apprehendi poſſit à beatis ſub ratione minoris, vel æqualis boni, aut quod propter illa actualem Dei amorem ſuſpendere poſſint.

Obiicies 1. idem eſt habitus charitatis in via,

ac in patria, atqui actus talis habitus in via est omnino liber, poteſtque ſuſpendi, ergo & in patria eo modo ſuſpendi poteſt. Confirmatur, quia habitibus vtimur cum volumus. Reſpondeo hoc argumento tantùm concludi, ex vi habitus charitatis præcisè actum amoris Dei non eſſe in patria neceſſarium, ſed eo non probatur talem actum non eſſe aliunde neceſſarium, ex ipſa natiua inclinatione voluntatis, quæ poſita clara Dei viſione adeo efficaciter rapitur ad amandum obiectum illud infinite amabile & delectabile, vt non poſſit illud actu non diligere, etiam ſecluſo habitu charitatis.

Ad confirmationem dico nos quidem in hac vita habitibus vti cum volumus, non tamen in altera, vt ex eo manifeſtum eſt, quod lumen gloriæ eſt habitus alterius vitæ quo beati non poſſunt non vti, vt fert communis Theologorum ſententia. Nec refert quòd maneat in alia vita idem charitatis habitus quo nunc poſſumus vti, vel nòn vti; cùm enim voluntas ipſa licet hic indifferens ad amandum, vel non amandum Deum, in alia vita ex vi viſionis determinetur ad eum diligendum; non mirum eſt quòd etiam habitus charitatis in voluntate reſidens, ad eundem amorem determinetur.

Obiicies 2. quòd Deus clarè, aut obſcurè videatur id non mutat amoris obiectum, ſed tantùm variat applicationem illius: at varia obiecti applicatio non ſufficit vt potentia ex ſe circa illud feratur modo liberè, modò neceſſariò: ergo cùm voluntas liberè feratur in Deum obſcurè cognitum, non poteſt per ſe & ex propria inclinatione ferri neceſſariò in Deum clarè viſum. Reſpondeo maiorem abſolutè non eſſe veram, nam varia Dei applicatio quæ fit per intellectum, Deum ipſum in ratione obiecti ali-

quo modo variat; quatenus Deus clarè cognitus obiicitur sub ratione boni adeo perfecti & cumulati, vt vel minima cessatio ab illius amore actuali nullam speciem boni habere possit: hoc autem non habet locum quando Deus modo imperfecto, & obscuro cognoscitur in hac vita per species creaturarum.

Nota ex hactenus dictis probari tantùm certitudinem voluntatis oriri ex visione Dei, mediante illius amore, superesse autem dubitationem, an etiam immediatè ex illa necessariò produere possit; adeo vt etiam ex hypothesi quòd Deus non concurreret cum beato ad actum amoris, adhuc tamen ille ex vi visionis immediatè esset impeccabilis. Verùm hoc etiam modo beatum esse impeccabilem asserimus cum communi sententia; quia cùm per visionem claram Dei beatus perspicuè cognoscat Deum esse summum bonum, finemque vltimum ad quem se suaque omnia referre debet, sicut priori iudicio intrinsecè determinatur ad amandum Deum, ita posteriori determinatur ad omnia in ipsum referenda, in quo consistit rectitudo voluntatis.

ARTICVLVS III.

An ad beatitudinem requiratur consortium corporis.

CErtum est beatitudinem huius vitæ haberi non posse sine corpore, quia cùm consistat in cognitione Dei, quæ in hac vita nulla esse potest saltem naturaliter, sine vsu phantasmatum quæ organo corporeo affixa sunt, hinc euidenter sequitur beatitudinem in hoc statu consortium corporis exigere: sed du-

bium est quid sentiendum sit de beatitudine alterius vitæ.

Respondeo & dico 1. *Nihil repugnare ex rei natura, quin anima humana a corpore separata beatitudine perfrui possit, si aliunde non impediatur.* Ratio est, quia si ad beatitudinem ex natura rei consortium corporis requiritur, hoc ideo est quia beatitudo haberi non potest sine vsu phantasmatum: at hoc falsum est, quia beatitudo consistit in clara visione diuinæ essentiæ, hæc autem visio non potest iuuari per phantasmata, quin potiùs per illa impediretur, cùm non nisi res materiales & corporeæ, à quarum entitate essentia diuina infinitè distat, per phantasmata repræsentari possint.

Dico 2. *De facto animas iustorum post mortem frui clara visione diuina essentia, neque earum beatitudinem essentialem vsque ad corporum resurrectionem differri.* Hæc assertio vt ex fide certa communiter defenditur à Theologis cum S. Thoma 1.2. quæst. 4. art. 5. quia tantùm abest vt Deus animas separatas ab omnibus peccatis liberas, iamque proximè aptas ad beatitudinem velit fœlicitate essentiali priuare, donec in communi resurrectione suis corporibus iunctæ sint; quin potiùs Ecclesia, quæ est interpres voluntatis diuinæ, conceptis verbis statuit in Concilio Florentino, sessione vltima, animas plenè à peccatis purgatas in cœlum mox recipi, & intueri clarè ipsum Deum Trinum & vnum, sicuti est, pro meritorum tamen diuersitate aliam alia perfectiùs.

Supponit etiam apertè iustos post mortem beatitudine perfrui, cùm illos inuocet, in beatorum numerum adscribat, in eorum honorem templa construat, festa instituat, eorumque reliquias veneretur: hæc enim & similia pietatis

officia sanctis exhibita satis ostendunt, Ecclesiæ sensum esse eos frui in cœlo visione diuina, nosque eorum apud Deum intercessionibus iuuari posse.

Obiicies 1. non redditur merces operariis in vinea laborantibus nisi ad Vesperam, vt traditur Matth. 20. at per Vesperam intelligitur mundi finis, vnde cùm hæc parabola significet beatitudinis cœlestis retributionem, ea indicatur non tribui iustis beatitudinem nisi post diem iudicij. Respondeo per Vesperam in ea parabola non intelligi finem mundi, sed finem vitæ; vel si id ad finem mundi extenditur, de publica retributione intelligendum esse, aut certè de retributione omnino completa, quæ solùm obtinebitur in fine mundi, & de qua intelligitur illud Christi Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, &c.*

Obiicies 2. innumeros Patres, qui apertè affirmant animas non fore beatas nisi post resurrectionem, & interim in aliquo loco extra cœlum seruari. Maximè verò noster Bernardus in eam sententiam propendet ser. 3. de omnibus Sanctis cùm ait animas iustorum in illam beatissimam Dei domum nec sine nobis ingressurus, nec sine corporibus suis. & ser. 4. dicens, eas quiescere sub altari, donec veniat tempus quando super altare exaltentur: id est, vt aliqui explicant, donec in cœlum euehantur, & beatitudine essentiali perfruantur.

Respondeo 1. Negari non posse quin plerique Patres apertè faueant sententiæ quam impugnamus, & frustrà nonnullos laborare vt eos omnes in bonum sensum trahant. Verùm hæ Patrum authoritates non debent officere communi sententiæ, postquam saltem ab Ecclesia fuit definita: at neque vitio verti debet Patri-

bus illis, quod sententiam à fide alienam sequuti sint, cùm nondum res esset definita.

Respondeo 2. Quod speciatim ad Sanctum Bernardum spectat, eum plerisque locis apertè fauere nostræ sententiæ. Nam in primis serm. in festiuitate S. Malachiæ ita scribit, *Non immeritò hodie Malachias in consortium Angelorum recipitur, re adeptus quod nomine dicebatur: & ante quidem Angelus erat, non minùs puritate, quàm nomine; sed nunc fœlicius gloriosi in eo interpretatio nominis adimpletur, quando pari cum Angelis gloria & fœlicitate lætatur.*

Deinde in ser. de obitu Humberti, ait illius animam volasse ad creatorem suum, eum coram se iam habere fontem illum puritatis quem tanto ardore sitiebat, immersumque esse in illam diuinæ pietatis abissum, cuius memoriam abundantiæ suauitatis tam deuotè eructare solebat; temporalia fuisse quæ in Humberti morte visa sunt, sed iam obtinere gaudium & lætitiam in perpetuas æternitates, eumque maiori nunc charitate præditum esse, cùm illi summæ charitati, quæ Deus est, inhæret.

Rursus epist. 266. ad Abbatem Sugerium, *Quid tibi*, inquit, *& terrenis exuuiis, qui ad cœlum iturus, stola gloriæ mox indui habes, præsto est, sed vestito non dabitur.* Et post pauca, *Te expectat pax illa quæ exuperat omnem sensum, te expectant iusti donec retribuatur tibi, te expectat gaudium Dei tui.* Et rursus, *tantùm memento nostri cum perueneris quo nos præuenis, vt & nobis citò detur venire post te, & ad te peruenire.* Ex quibus omnibus, aliisque permultis quæ breuitatis causa prætereo, luce clarius est Bernardum in quæstione proposita nullo modo à communi Ecclesiæ sensu dissentire, siue quoad beatitudinem, siue quoad locum beatitudinis. Itaque

Respondeo 3. S. Bernardum priori loco in

ie&tione citato, nihil aliud velle quàm ani-
as sanctas non recepturas beatitudinem con-
mmatam, nisi postquam corporibus vnitæ
erint in resurrectione generali. Cuius ratio-
m affert his verbis, *Neque enim præstari decet
egram beatitudinem, donec sit homo integer cui de-
, nec perfectione donari Ecclesiam imperfectam.*
oquitur enim, vt liquet, de integra seu con-
mmata beatitudine, quæ necessariò exigit
nsortium corporis, cùm in illud ab anima sit
ffundenda. Vnde statim addit, *Acceperunt iam
gulas stolas, sed non vestientur duplicibus, donec
stiamur & nos*, &c. *Stola enim prima, ipsa est
am diximus fœlicitas, & requies animarum, se-
ıda verò immortalitas & gloria corporum.* Nam
m per secundam stolam intelligat solam im-
ortalitatem & gloriam corporis, consequens
vel eum nullam beatitudinem essentialem
imabus iustorum, etiam post resurrectionem
buere, quod nimis absurdum est; vel per sto-
animabus collatas post mortem, eiusmodi
atitudinem intelligere.

Vnde cùm ait, animæ iustorum in beatissi-
m Dei domum non ingressuras sine nobis,
r domum beatissimam intelligit beatitudi-
m consummatam, quæ consortium corporis
uirit. Distinguit enim triplicem statum ani-
rum, primum in tabernaculis, seu in corpore,
undum in atriis, tertium in domo Dei; &
ia vocat statum animarum, beatitudinem
ndum consummatam possidentium; domum
ò Dei statum earum quæ perfecta beatitu-
e perfruuntur. Vnde addit, *sed quoniam in ip-
quoque atriis nonnullus vt audis defectus est, beati
nino qui habitant in domo tua Domine*, vbi defe-
s ille atriorum in eo consistit, quòd in iis non
mnimoda, seu vndequaque perfecta beati-
o.

Et ſane quod Mellifluus noſter Doctor velit etiam animas iuſtorum poſt mortem recipi in cœlum, inde perſpicue colligitur, quod ſer. 4. ſequenti illud ponit diſcrimen inter ſinum Abrahæ, & locum eiuſmodi animarum, quód ille in tenebris, hic in luce multa, in inferno ille fuerit, iſte in cœlo. Et ſer. 5. ait celebrari feſtiuitatem omnium Sanctorum ſiue cœleſtium, ſiue terreſtrium; *Sunt enim*, inquit, *Sancti de cælo, & ſunt ſancti de terra, itemque eorum qui de terra ſunt, quidam adhuc in terra, alij iam in cælo*. Vnde poſtea ait eos ſpecialiter honorandos, qui poſt multos agones iam nunc triumphant in cœlis coronati, quoniam legitimè certauerunt.

Reſpondeo 4. Locum poſteriorem in obiectione propoſitum non ita facilè explicari poſſe, non quod putet Bernardus animas non eſſe in cœlo, vt ex verbis illius perperam deducitur, hoc enim apertè falſum eſſe iam oſtenſum eſt; ſed quia explicans quo ſenſu animæ iuſtorum quieſcant ſub altari, & in mundi fine ſuper altare ſint exaltandæ, per altare intelligit humanitatem Chriſti, docetque animas ſub illa fœliciter quieſcere, donec ſuper eam exaltentur, non quidem prælatione, ſed viſione & contemplatione; quia filius ſe nobis oſtendet, non in forma ſerui, ſed in forma Dei. Quibus verbis ſentire videtur, animas iuſtorum poſt mortem videre ſolam Chriſti humanitatem, & tantùm poſt reſurrectionem ad viſionem ipſius diuinitatis eleuandas. Quia tamen hæc ſententia nullo modo poteſt cohærere cum teſtimoniis allatis, quibus perſpicuè oſtendimus animas iuſtorum, ex mente huius beatiſſimi Patris, frui nunc viſione Dei, quidam fatentur eum parum hac in re conſequenter loquutum, alij veró putant ita debere intelligi, vt tantùm velit animas

iustorum nunc solam Christi humanitatem perfectè cognoscere, post resurrectionē verò etiam illius diuinitatem perfectè visuras, eoque sensu super altare seu humanitatem exaltandas: quia perfectè intuebuntur etiam diuinitatem, quæ humanitate longe altior & præstantior est. Atque hæc pro defensione S. Bernardi dicta sufficiant, si quis solidiorem aliquam verborum illius expositionem suggesserit, eam non grauate amplectemur.

ARTICVLVS IV.

An beatitudo animæ augeatur, vel potiùs minuatur ex consortio corporis.

IN hac difficultate tres sunt sententiæ, Prima est eorum qui putant beatitudinem animæ ex corporis consortio minui; Secunda eorum qui dicunt è contra eam intensiue perfici; Tertia verò, quàm sequuntur communiter Theologi, eorum qui docent beatitudinem intensiue quidem eandem manere, sed extensiuè perfici.

Respondeo & dico 1. *Essentialem animæ beatitudinem non minui ex consortio corporis.* Probatur 1. quia essentialis beatitudo est operatio intellectus à corpore omnino independens, vt supra dictum est: Ergo non minùs perfectè elici poterit intra corpus, quàm extra illud; sequela patet, quia etiam intra corpus erit omnino independens à corpore: quomodo ergo ex consortio corporis impediri poterit?

Confirmatur, nam anima determinatur necessariò ad tantam visionem Dei, quantum est lumen gloriæ illi infusum; hanc autem determi-

nationem minui non posse per consortium corporis, vel ea ratione ostenditur, quia ne ipsa quidem beati anima eam tantillum minuere, vel retardare potest.

Probatur 2. quia si beatitudo animæ minueretur ex consortio corporis, sequeretur Christum minùs fuisse beatũ quoad animam, quamdiu hic vixit, imò nunc esse minùs beatum in cœlo, quàm fuerit illius anima in triduo mortis; quod sanè absurdum est, & sine temeritate, ne quid grauius dicam, affirmari nequit.

Obiicies, quando anima vnita est corpori, varias operationes exercet quas in statu separationis non eliciebat, sicque non videtur posse tanta intensione in Deum ferri, quanta cùm est separata. Respondeo negando consequentiam, quia omnes illæ operationes sunt longè inferioris ordinis, neque vllam vim habent impediendi actum, ab intellectu lumine gloriæ informato, elicitum. Aliàs dicendum esset, Angelos hominum custodes minùs esse beatos, quàm si nostra non curarent, solique Deo intenti essent. Imò non possent Sancti pro nobis apud Deum intercedere, sine iactura aliqua suæ fœlicitatis, quod quàm ridiculum sit existimare, nemo non videt.

Dico 2. *Beatitudinem animæ non augeri intensiuè ex consortio corporis.* Probatur, nam beatitudo animæ non potest augeri intensiuè, nisi augeatur lumen gloriæ, nec lumen gloriæ nisi augeantur merita: atqui merita non augentur præcisè ex consortio corporis, ergo neque lumen gloriæ, neque beatitudo animæ propterea augetur quoad intensionem. Confirmatur, nam anima separata non est ampliùs in statu merendi, aut demerendi, sed tantùm recipiendi præmium, aut pœnam, pro iis quæ egit in corpore, siue bene, siue malè.

Obiicies 1. anima non habet esse perfectum extra corpus, sed tantùm in corpore; ergo neque habet operationem perfectam extra corpus, sed tantùm in corpore; quia operari sequitur esse. Quare cùm formalis beatitudo consistat in operatione animæ, consequens est animam esse perfectiùs beatam in corpore, quàm extra corpus. Respondeo distinguendo antecedens: anima non habet esse perfectum extra corpus, si consideretur vt est forma corporis, concedo; si verò spectetur vt est capax beatitudinis, nego: est enim capax beatitudinis quatenus habet potentiam intellectiuam, per lumen gloriæ ad visionem diuinæ essentiæ, etiam extra corpus, eleuabilem. Vnde neganda est consequentia, quia beatitudo non consistit in operatione animæ, vt est forma corporis, sed vt habet esse intellectuale, supra totam naturam corpoream eleuatum.

Obiicies 2. Illa operatio est perfectior & intensior, quæ non est impedita, quàm ea quæ est impedita, atqui beatitudo animæ separatæ est impedita, non autem beatitudo animæ coniunctæ corpori, ergo hæc illa est perfectior & intensior. Maior perspicua videtur, minor autem probatur ex S. Bernardo serm. 3. de omnibus Sanctis vbi ait, naturale desiderium ad corpus in animabus Sanctorum adeo vigere, vt tota earum affectio non tendat in Deum. Respondeo negando minorem, & ad probationem illius dico desiderium illud elicitum quo animæ feruntur in propria corpora, non esse coniunctum cum anxietate aliqua, neque vllo modo posse impedire, retardare, aut minuere visionem Dei claram, vel amorem illius beatificum, vel delectationem summam ex visione & amore tanti boni ortam, vt satis patet ex dictis.

Idque vlteriùs confirmatur, quia negari non poteſt quin ſumma triſtitia efficaciùs impediat perfectam beatitudinem, quàm appetitus ille naturalis ad corpus; & tamen ſumma triſtitia qua Chriſtus in paſſione vexabatur, non impediebat, aut minuebat beatitudinem eſſentialem qua in parte animi ſuperiore fruebatur, vt omnes Theologi fatentur; ergo multò minùs eam impediet, aut retardabit appetitus ille naturalis quo animæ propriis corporibus vniri cupiunt. Eò vel maximè quia etſi deſiderium illud ſit naturale, eſt tamen omnino ſubordinatum viſioni beatificæ, quò fit vt non magis viſionem illam impediat, quàm in communi ſententia, motus Lunæ primi mobilis curſum impedire poſſit.

Nec refert quod Bernardus ait, deſiderium illud impedire ne tota animarũ affectio in Deum tendat, duo enim in illa affectione ſpectari debent, primò quod eſt in ea præcipuum & eſſentiale, ſecundò quod in ea eſt minùs præcipuum, & veluti accidentarium ſeu conſequens. Itaque non vult Bernardus eum affectum primo modo ſpectatum, non habere totam ſuam perfectionem in anima ſeparata, ſed tantùm ſecundo modo, quatenus anima beata, cùm optet ita Deum per ſe poſſidere & amplecti, vt ex ea poſſeſſione reſultet gloria in proprium corpus primum quidem cumulatiſſimè obtinet, non ſecundum, adeoque illius beatitudo habet totam ſuam perfectionem intenſiuam, quam haberet in corpore, non extenſiuam, de qua iam dicetur.

Dico 3. *Beatitudinem animæ augeri extenſiuè ex coniunctione cum corpore.* Probatur, quia poſt reſurrectionem totus homo beatus erit, & non tantùm ex parte; hoc autem fiet quia beatitudo animæ in corpus redundabit, adeoque extenſiuè perficietur. Tunc etiam omnino exple-

tum

tum erit desiderium illud naturale quo anima appetit corpus,non qualecunque,sed suo statui proportionatum, ac proinde gloriæ particeps. Quare dubium non est quin magnum gaudium ex illius consortio sit perceptura; ac proinde quin ipsius gloria maior futura sit, saltem extensiuè.

Quo loco aduerte ex S. Thoma 1.2. quæst.4. art.6. bonam corporis dispositionem requiri ad beatitudinem omnibus modis perfectam, tum antecedenter, quatenus etsi beatitudo essentialis in sola anima reperiatur, ad omnimodam tamen beatitudinem requiritur perfecta omnis appetitionis satietas, quæ in corpore non bene affecto obtineri non potest: tum consequenter, quatenus vt docet Augustinus epist.56. ad Dioscorum,tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor. Ex quibus refellitur insanus error Porphyrii, qui existimabat non modo nullam corporis dispositionem ad beatitudinem esse necessariam; sed etiam animam intra corpus non posse esse beatam. Cæterùm vt quæ de dotibus gloriosis,cum quibus beati resurgent, clarius à Theologis tradi solent, percipias,

Nota 1. homines resurrecturos cum natiua effigie, ita vt quilibet facilè discernere possit ex vultu eos quos hic nouit, etsi in beatis futuri non sint defectus corporis quos à natiuitate,vel aliunde contraxerunt.

Nota 2. beatos resurrecturos in ea ætate in qua Christus resurrexit, & singulos habituros eam corporis quantitatem quam, natura non errante, habuissent: vnde sicut inter illos erit vultuum dissimilitudo, ita & quantitatis inæqualitas; quia hæc ad maiorem pulchritudi-

nem & venustatem beatæ illius Reipublicæ conducent. Ibi etiam erit sexuum diuersitas, etsi nulla eorum commixtio futura sit, nullaque libido ad eam impellens.

Nota 3. beatos omnes resurrecturos cum quatuor eximiis dotibus, nempe claritatis, impassibilitatis, agilitatis, & subtilitatis; sicut etiam Christus cum iis resurrexit. In corporibus verò damnatorum erit passibilitas, ponderositas actu deorsum trahens, opacitas, similesque defectus ex principiis naturæ profluentes, non tamen alij quibus in hac vita obnoxij fuerunt, vt cum S. Thoma multi docent.

Nota 4. claritatem corporum beatorum non consistere in puro eximio colore se clarè oculis intuentium manifestante, neque in politura qua instar speculi crystallini soli expositi luceant, sed in vera luce corporea qua interiùs, & exteriùs ad modum astrorum splendebunt.

Nota 5. impassibilitatem communicari corpori glorioso eo ipso quòd Deus, cuius potentia est infinita, vult efficaciter continuare influxum illum quo intimè conseruat illud corpus, eiusque qualitatum Symmetriam, partium vnionem, ac omnem internam & externam dispositionem. Sic enim fieri nequit vt corpus gloriosum ab aliqua re creata alteretur, corrumpatur, aut diuidatur. Non tamen alienæ erunt ab eorum statu alterationes perfectiuæ, quales requiruntur ad operationes visus, auditus, aliorumque sensuum.

Nota 6. agilitatem corporum beatorum non esse habilitatem ad se mouendum motu progressiuo, beati enim non tantùm hoc modo se mouebunt, sed etiam motu simplici, quo totum corpus vno impetu instar globi feretur. Neque ad eam sufficere naturalem virtutem

animæ, etsi supponatur ponderositatem corpori detrahendam, sed requiri qualitatem aliquam supernaturalem animæ inditam, qua corpus proprium incomprehensibili celeritate, in quamcunque partem voluerit, impellat.

Nota 7. dotem subtilitatis non in eo consistere, quòd corpora beatorum futura sint spiritualia, aut tenuissima in modum aëris, sed in eo quòd ab illis diuinitus tollatur modus quidam naturalis quo res quantitatiuæ & extensæ ita locum occupant, vt ab eo omne aliud corpus excludant. Quare eo modo ablato, poterunt beati corpora omnia, quantumuis solida, summa facilitate peruadere; qua ratione Christus lapidem sepulchri in resurrectione, & cœlos omnes in Ascensione penetrauit.

ARTICVLVS V.

Vtrum ad beatitudinem bona externa requirantur.

RESpondeo & dico 1. *Ad beatitudinem huius vitæ requiri bona externa.* Ita S.Thomas 1. 2. quæst. 4. art. 7. Probatur, quia nemo propriè fœlix dici potest, nisi pace & quiete interna potiatur: at qui bonis necessariis ad vitam commodè transigendam caret, quique cum egestate, aliisque incommodis luctatur, pace interna non fruitur: ergo ille fœlix dicendus non est.

Confirmatur, quia cùm fœlicitas sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, vt omnes concedunt, certè ridiculum est existimare, eum integra potiri beatitudine qui iis subsidiis priuatus est, sine quibus vita non potest non illi esse molesta, & acerba.

Vnde refelluntur Stoici, qui contra Peripateticos existimabant beatitudinem in sola virtute consistere, adeoque hominem in summis angustiis & doloribus, imo & in ipso Phalaridis tauro perfectè beatũ esse posse. Refelluntur inquam, quia dici nõ potest eum esse omnino & complete beatum, cuius media pars, nempe corpus acerrime torquetur, esto fortè alia pars scilicet animus, magno perfundatur gaudio. Aliàs dici posset Christum in vita, & morte fuisse cõpletè fœlicem quoad animam, & corpus, quod à communi Catholicorum sensu abhorret.

Obiicies ex Euangelio constare, beatitudinem huius vitæ in paupertate, luctu, dolorum perpessione, aliisque incommodis positam esse; vnde sequitur bona aliaque commoda externa ad beatitudinem illam non esse necessaria. Respondeo prædicta non constituere beatitudinem huius vitæ, sed potiùs illam impedire; spectare tamen ad beatitudinem vitæ alterius, tanquam dispositionem ad illam, aut meritum illius: quia Deus non vult coronam vitæ æternæ nisi iis largiri, qui illam per varias tribulationes, exemplo Christi, promeriti fuerint.

Dico 2. *Cum S. Thoma ibid. bona externa non requiri ad beatitudinem alterius vitæ.* Probatur, quia beatitudo illa duobus modis spectari potest, vel vt competit animæ separatæ, vel vt tribuitur animæ corpori coniunctæ: at perspicuum est ad beatitudinem priori modo spectatam, non requiri bona externa, cum ne quidem corpus ad eam requiratur. Certum etiam est non exigi ad illam, sub posteriori consideratione, corpus enim resurget immortale, adeoque non indigebit bonis externis, quæ ad vitam animalem hic sustentandam sunt necessaria.

Obiicies 1. Sanctis promitti cibum & po-

tum, aliaque bona externa, vt constat ex Euangelio: ergo eiusmodi bona requiruntur ad completam beatitudinem alterius vitæ. Respondeo in hoc argumento fundari opinionem Millenariorum, seu eorum qui olim docebant beatos post Resurrectionem regnaturos cum Christo per mille annos in vrbe Hierusalem, qualis describitur in Apocalypsi, ibique deliciis corporalibus, omniumque bonorum externorum copia potituros. Verùm error adeo pinguis iamdiu à Sanctis Patribus damnatus est, & ab Ecclesia proscriptus, quia vt patet ex Matth. 22. *In Resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in cœlo.* Et ex Roman. 14. *Non est regnum Dei esca & potus, sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu Sancto.* Quare verba quæ obiiciuntur Metaphoricè sunt accipienda, ita vt per cibum & potum significetur summa delectatio quæ beatitudinem comitatur, per diuitias rerum abundantia, quæ in Deo bonorum omnium fonte percipietur, &c.

Obiicies 2. si in alia vita non sunt futura bona externa, ergo nullus in ea futurus est sensuum externorum vsus: at consequens est absurdum, quia sequeretur inutilem fore corporum Resurrectionem, ergo & id vnde sequitur. Respondeo negando sequelam maioris, nam etsi nullus in cœlo ciborum & voluptatum carnalium vsus futurus sit, negari non potest quin beati maximam & purissimam voluptatem percepturi sint, tum oculis corporis intuendo corpora beatorum, maximè Christi; ac beatæ Virginis; tum auribus suauissimum cantum, quo beati continuò in diuinas laudes effundentur, percipiendo; tum aliis sensibus obiecta singulis pro eo statu proportionata, quæ in loco illo summæ fœlicitatis minimè credendum est defutura, amplectendo.



LIBER II.

DE ACTIBVS, ET passionibus humanis.

Cum actus humani sint media quibus beatitudinem comparamus, rectus ordo postulat vt postquam actum est de beatitudine, de actibus humanis disseramus, & quia passiones sunt etiam quidam actus humani, quatenus à voluntate reguntur, de iis etiam, propter connexionem materiæ, hoc loco agendum erit.

CAPVT PRIMVM.

DE ACTIBVS HVMANIS, secundum se.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid sit proprie actio humana.



RESPONDEO, ex S.Thoma 1.2. quæst. 1. art. 1. actionum quæ ab homine fiunt, eas proprie dici humanas quæ sunt propriæ hominis, inquantum est homo. Differt autem homo à creaturis irrationalibus, in eo quòd est suorum actuum dominus; vnde

illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo est dominus; cumque homo sit dominus suorum actuum per rationem & voluntatem, seu per liberum arbitrium quod est facultas voluntatis & rationis, hinc sequitur eas actiones dici propriè humanas, quæ ex voluntate deliberata, seu ex libero arbitrio procedunt: si quæ autem aliæ actiones homini conueniunt, eæ possunt quidem dici actiones hominis, sed non propriè humanæ, cùm non sint hominis, in quantum est homo. Verùm ad maiorem huius doctrinæ illustrationem,

Obiicies 1. Eæ sunt actiones hominis, vt homo est, quæ soli homini competunt: at multæ actiones non liberæ, soli homini competunt, vt primæ cogitationes quæ voluntatem omnem anteuertunt, & motus primi voluntatis qui omnem deliberationem rationis præcedunt: ergo falsum videtur solas actiones liberas esse proprias hominis, vt homo est. Respondent aliqui eiusmodi actiones, etsi solius hominis proprias, non dici actiones hominis, vt homo est, quia non conueniunt homini, nisi ex aliqua parte, nempe vel intellectus, vel voluntatis: homo enim est totum aliquod constans ex ratione & voluntate, adeoque quod illius est proprium vt homo est, debet illi competere ex toto, seu secundum rationem & voluntatem; quomodo illi solæ actiones liberæ conueniunt.

Verùm simpliciùs, magisque ad mentem S. Thomæ dici potest, actionem aliquam duobus modis dici posse propriam hominis, vt homo est, vno modo secundum entitatem seu substantiam, qua ratione actus illi primi intellectus & voluntatis sunt proprij hominis vt homo est; alio modo secundum modum agendi hominis proprium, qui est per libertatem, qua ra-

tione solæ actiones liberæ dicuntur humanæ, & propriæ hominis in quantum homo. Aliæ enim actiones, etsi soli homini competant, fiunt cum determinatione ad vnum; qui agendi modus non est proprius hominis, sed omnibus rebus naturalibus competit.

Obiicies 2. non rectè dici actiones humanas esse illas quarum homo dominus est, cùm serui multas actiones humanas seu liberas eliciant, quarum tamen ipsi dominium non habent, sed ii quorum sub potestate sunt. Respondeo duplex esse dominium, aliud ciuile; aliud naturale: ciuile competit dominis in opera seruorum, naturale verò ipsis seruis competit, quatenus possunt aliquid facere, vel non facere: & hoc posterius dominium sufficit vt eorum actiones dicantur liberæ & humanæ.

Obiicies 3. visio clara Dei qua beati in cœlo perfruuntur, amor ex ea visione ortus, & gaudium ex vtroque procedens sunt actiones propriè humanæ, quamuis non fiant liberè, sed necessariò. Respondent aliqui, cùm diximus actionem humanam esse liberam, nos agere de actionibus illis humanis in quibus nos ipsi in hac vita mortali exercemus, non autem de actionibus humanis alterius vitæ. Verùm hæc responsio refellitur, quia cùm actiones illæ beatificæ fiant modo naturali, seu ad vnum determinato, non est potior ratio cur debeant dici actiones humanæ, quam actiones illæ intellectus & voluntatis quæ in hac vita fiunt cum determinatione ad vnum. Quare negandum quod in obiectione gratis, & sine fundamento supponitur.

Obiicies 4. in pueris & amentibus est libertas agendi vel non agendi, & tamen in iis non est propriè actio humana, ergo actio humana

non est idem ac libera. Respondeo pueros & amentes non habere nisi libertatem valde imperfectam, cum non tam ratione deliberante, quàm sensu & appetitu ducantur: vnde neque in illis est proprie actio humana, sed vt summum, actio voluntaria.

ARTICVLVS II.

Quomodo se habeat actio voluntaria ad liberam & humanam.

NOnnulli has actiones confundunt, distinctione tamen opus est. Nam voluntarium à voluntate dicitur, voluntas autem sumitur tum impropriè pro appetitu sensitiuo, qua ratione bruta interdum dicuntur habere voluntatem; tum propriè pro solo appetitu rationali, qui præcedente cognitione intellectus obiectum suum amplectitur.

Rursus voluntas hoc posteriori modo accepta, sumitur dupliciter, primò pro appetitu rationali operante per modum naturæ, seu cum determinatione ad vnum. Secundò pro eodem appetitu vt operatur per modum principij liberi, seu cum indifferentia ad vtrumlibet.

Iam si voluntas sumatur primo modo, provt significat appetitum sensitiuum, voluntarium à voluntate hoc modo sumpta dependens, nihil est aliud quàm actio quæ fit à principio intrinseco, præcedente sensus cognitione: qua ratione actiones brutorum dicuntur voluntariæ, seu spontaneæ.

Vbi nota spontaneum sumi pro eo quod non fit inuitè, illud autem dicitur fieri inuitè, vel quod fit per violentiam, renitente appetitu,

vel quod fit per ignorantiam. Vnde ad spontaneum seu voluntarium requiritur vt fiat ex interna appetitus inclinatione, & cum rei cognitione.

Quòd si voluntas secundo modo accipiatur, nimirum pro appetitu rationali operante per modum naturæ, voluntarium ab ea vt sic dependens nihil est aliud quàm actus procedens à principio intrinseco, præcedente intellectus cognitione. Qua ratione voluntarium non competit brutis, vt perspicuum est, cùm appetitu rationali & intellectu careant. Nõ etiam voluntarium eo sensu dici potest de omnibus hominis operationibus, cùm pleræque ex illis, nimirum liberæ, non pendeant à voluntate, vt operante per modum naturæ, sed de iis tantùm quæ fiunt sine libertate, quales sunt primi motus voluntatis, amor quo beati Deum diligunt, & similes actus qui præuia cognitione intellectus necessariò à nobis fiunt. Et eodem sensu dici debet voluntarius amor quo Deus seipsum diligit, cùm ab illius voluntate, præcedente cognitione suę bonitatis necessariò procedat; itemque amor quo Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum.

Tandem, si voluntas accipiatur tertio modo, seu pro appetitu rationali vt operante ex indifferentia, voluntarium à voluntate sic considerata dependens, coincidit cum libero; adeo vt omnis actus liber sit voluntarius, & nullus actus sit voluntarius qui liber non sit. Quare voluntarium hoc modo acceptum rectè describitur à nonnullis, quod positis omnibus ad agendum requisitis potest fieri, vel non fieri; quæ est vulgaris definitio libertatis, de qua sequenti capite agendum erit.

Atque hoc sensu sumitur voluntarium apud

Augustinum lib. de vera relig. cùm ait, peccatum vsque adeo esse voluntarium malum, vt non sit peccatum, nisi sit voluntarium: siquidem ad peccatum non sufficit volũtarium illud quod cum necessitate coniunctum est, quis enim peccat in eo quod nullo modo caueri potest, peccatur autem, caueri igitur potest, vt ait idem Aug. lib. 3. de libero arb. cap. 18. sed requiritur voluntarium hoc vltimo modo acceptum, pro actu qui sit ex indifferentia & libertate. Vnde à Pio V. & Gregor. XIII. damnata est aliàs hæc propositio Michaelis Baij, *Homo peccat etiam damnabiliter, in eo quod necessariò facit.*

Ex his autem colligi potest 1. eos falli qui liberum confundunt cum voluntario, ita vt velint ad libertatem actionis sufficere quod voluntarie seu sponte facta sit, etsi fiat necessario: sic enim libertas infantibus & stultis competeret, cùm in iis sit voluntarium, seu spontaneum vt omnes fatentur.

2. Eos etiam hallucinari, si qui sunt qui voluntarium vice versa confundunt cum libero, adeo vt nullum voluntarium admittant præter id quod perfectè liberum est, id est quod fit cum indifferentia ad vtrumlibet. Nulla enim est ratio cur illæ actiones non dicantur voluntariæ, quæ ab intrinseca voluntatis inclinatione procedunt, esto sint necessariæ, & eatenus non liberæ.

3. Voluntarium ita comparari cum libero, vt latiùs pateat, licet enim actus liber possit dici voluntarius, quatenus à voluntate realiter profluit, non tamen debet dici voluntarius, quatenus voluntarium dicit dependentiam à voluntate sumpta siue pro appetitu sensitiuo, siue pro rationali operante per modum naturæ. Et similiter ij actus voluntarij qui fiunt ex necessitate,

non possunt dici liberi, libertate propriè dicta quæ est ad vtrumlibet: licèt alio sensu interdum dicantur liberi, quatenus nempe liberum illud dicitur quod libenter seu sponte, & non coactè fit.

4. Cum ad actum humanum requiratur libertas propriè dicta, imò actus humanus & liber reciprocè dicantur, eodem modo actum voluntarium se habere ad actum liberum.

ARTICVLVS III.

Quomodo se habeant actio voluntaria, & libera ad moralem.

Respondeo & dico 1. *Non omnem actionem voluntariam posse dici moralem.* Probatur, nam illa actio dicitur Moralis, à qua homo denominatur moraliter bonus, aut malus: at homo sic non denominatur à quacunque actione voluntaria, siquidem actiones voluntariæ quæ fiunt ex impulsu naturæ, & ex necessitate, non denominant hominem moraliter bonum, vel malum, sed illæ tantùm quæ cum libertate coniunctæ sunt: aliàs actiones puerorum, & stultorum essent moraliter bonæ vel malæ, cùm sint voluntariæ.

Dico 2. *Non esse idem formaliter actionem esse Moralem, & esse liberam.* Probatur, tum quia dantur aliqui actus quoad speciem indifferentes, seu qui nec sunt moraliter boni, nec mali, etsi ex ratione sua sint liberi. Hoc autem falsò diceretur, si idem esset formaliter actum aliquem esse Moralem, & esse liberum.

Tum quia si moralitas actus ab illius libertate formaliter sumenda esset, sequeretur eundem

actum quoad libertatem immutatum manentem, non posse variari quoad moralitatem: cuius tamen oppositum contingit, vt cùm ille qui ignorans prohibitionem, incipit comedere cibos vetitos, eandemque comestionem prosequitur postquam prohibitionis conscius est: tunc enim est eadem comestio & Physicè & libere spectata, non tamen moraliter, cùm in ea vt sic duæ partes distingui possint, quarum vna est moraliter mala, non alia.

Obiicies 1. actus dicitur Moralis à more seu assuefactione, atqui assuefactio non nisi in actibus liberis locum habet; ergo esse Morale & esse liberum idem sunt. Respondeo 1. maiorem falsam esse, actus enim siue boni siue mali dicuntur Morales, etsi rarissimè fiant; quare moralitas non sumitur ab assuefactione, sed à conditione aliqua actus qua quis denominatur moratus, illiusque operationes dicuntur mores, siue boni siue mali. 2. Minorem quoque falsam esse, quia etsi assuefactio non habeat locum in rebus sensu expertibus, negari tamen non potest quin reperiatur in brutis; cùm hæc vt experientia constat, assuefactionem quandam & facilitatem ad promptiùs operandum comparent.

Obiicies 2. actus Moralis non distinguitur ab humano, nec humanus à libero; ergo nec Moralis à libero distinguitur. Et confirmatur id sententia communi Theologorum qui actum liberum, humanum, & Moralem passim pro eodem sumunt. Respondeo in hac obiectione peti principium, si enim humanum idem est ac liberum, vt supponitur, & nos art. 1. ostendimus, eo ipso quòd negamus actum Moralem esse idem formaliter ac liberum, negamus etiam eum idem esse ac actum humanum. Ad confirmationem verò dicimus auctores qui sic lo-

quuntur, non velle actum vt liberum & humanum esse formaliter Moralem, sed tantùm eundem actum qui est liber & humanus, esse etiam realiter saltem, plerúmque Moralem.

Dico 3. *Actum Moralem constitui in ratione Moralis, per ordinem ad suum obiectum moraliter spectatum.* Probatur, nam per illud, proportione seruata, constitui debet actus Moralis in genere, per quod constituuntur actus Morales in specie; atqui actus Morales in specie constituuntur per ordinem ad obiectum; ergo idem de actu Morali in genere statuendum est. Maior ostenditur, nam sicut actus liber in genere eodem modo constituitur quo actus liberi in specie constituuntur, nempe per ordinem ad potentiam indifferentem, quæ priùs quàm agat, potest agere, vel non agere:ita actus Moralis generatim spectatus, eodem modo constituendus est quo actus Morales speciales constitui solent. Minor suadetur, nam actus Morales quoad speciem spectati vel sunt boni, vel mali, vel indifferentes: atqui omnes hi actus in iis speciebus constituuntur per ordinem ad obiecta, bonus quidem per ordinem ad obiectum bonum, malus per ordinem ad obiectum malum, & indifferens per ordinem ad obiectum indifferens: vnde sequitur conclusio.

Vbi aduerte 1. me dixisse actum vt Moralem, constitui per ordinem ad obiectum moraliter spectatum: si enim obiectum spectetur præcisè quoad suam entitatem, illud vt sic, non potest moralitatem actui conferre, vt ex eo patet, quòd idem esse potest obiectum materiale actus non Moralis, & Moralis. Vt si quis inculpabiliter nihil cogitans de honestate, aut turpitudine actus, carnes comedat die prohibito, alius verò contra prohibitionem scienter, & sine legitima

causa eodem cibo vtatur: prior enim actus ex ratione sua specifica, etsi liber sit, non est Moralis, cùm nec sit bonus, nec malus; posterior verò est Moralis, cùm sit in specie malitiæ. Quod manifesto indicio est moralitatem actus non profluere præcisè ab obiecto materialiter spectato, sed quatenus moralitati substernitur.

Aduerte 2. obiectum actus accipi moraliter, quatenus intelligitur vt substans regulis morum, seu quatenus ab operante ex libertate cognoscitur vt honestum, aut turpe; vt amplectendum, aut fugiendum. Sic enim obiectum induit rationem moralitatis, quam in ipsum actum refundere potest; ita vt actus ille sit moraliter bonus, qui amplectitur obiectum quod honestum iudicatur, ille verò sit moraliter malus, qui fertur in obiectum quod ab ipso operante malum iudicatur.

ARTICVLVS IV.

Quomodo violentia se habeat ad actum humanum.

QVæritur 1. an voluntati possit vis seu violentia inferri. S. Thomas 1. 2. quæst. 6. art. 4. respondet cum hac distinctione. Duplex est actus voluntatis, vnus ab ipsa immediatè elicitus, vt velle; alius ab ea imperatus, & mediante alia potentia exercitus, vt ambulare, & loqui. Quantum ergo ad actus imperatos voluntas violentiam pati potest, quatenus exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur: sed quantum ad actus elicitos, non potest ei violentia inferri, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori prin-

cipio cognoſcente, quod autem eſt coactum vel violentum eſt ab exteriori principio. Vt autem hanc reſolutionem clariùs percipias,

Nota 1. violentum illud communiter dici, quod eſt à principio extrinſeco, vim non conferente paſſo, ſed potiùs per internam inclinationem renitente. Ex quo patet 1. illud à quo vis infertur, eſſe agens extrinſecum. 2. ſubiectum quod violentiam patitur, nihil poſitiuè conferre ad id quod in illo, aut per illud violenter fit. 3. imò per internam inclinationem ad id reniti, quia aliàs ſi ad violentiam ſufficeret mera non repugnantia, ſequeretur v. c. gratiam animæ cui infunditur, eſſe violentam; quod ridiculum eſt.

Nota 2. omnino per accidens eſſe, à quocunque agente extrinſeco oriatur violentia: ſi enim impulſus talis eſt vt res moueatur contra propriam inclinationem, motus ille eſt verè violentus, vndecunque oriatur. Quare ij audiendi non ſunt, qui docent Deum non poſſe violentiam inferre creaturæ, etſi illam moueat contra internam illius renitentiam. Hoc enim non minùs abſurdum eſt, quàm ſi diceres calorem à Deo in aqua productum, non eſſe illius ſtatui violentum, nec frigori contrarium; eundem tamen calorem, vel omnino ſimilem, ſi ab igne in aqua producatur, eſſe illi violentum. Eò vel maximè quia non ideò calor eſt aquæ violentus, quia producitur ab igne, ſed quia repugnat naturali illius frigori: quare cum à Deo productus eandem repugnantiam cum illo habeat, non minùs violentus reſpectu aquæ cenſeri debet.

Nota 3. poſſe aliquid violentiam pati tam quoad vim actiuam, quàm quoad paſſiuam: & quidem quoad vim actiuam dupliciter, primò poſitiuè, ſi nimirum cogatur agere contra pro-

priam inclinationem, vt cùm quis ab aliquo violenter impulsus, alium propulsat; secundò priuatiuè, vt contingit si cum res est in proxima dispositione ad agendum, Deus illi concursum naturaliter debitum deneget; quomodo denegauit igni Babilonico, ne pueros in fornacem iniectos, læderet. Quoad potentiam verò passiuam illud dicitur violentiam pati, quod priuatur forma connaturali, aut oppositam recipit, vt quando aqua ex frigida fit calida: cùm enim hæc mutatio sit contra natiuam aquæ inclinationem, dubium non est quin aliquam ei violentiam inferat.

Atque ex his collige 1. quod ait S. Thomas, non posse voluntati violentiam inferri, quoad actus elicitos, id de violentia positiua, qua quid impellitur ad agendum, accipiendum esse. Si enim agatur de violentia priuatiua, omnes fatentur voluntatem à Deo ei subiici posse, quatenus potest illi concursum, sine quo agere nequit, denegare, quando iam ex se, & in actu primo est proximè disposita ad agendum; vt si videnti Deum denegaret influxum necessarium ad eum amandum. Illa enim denegatio debiti concursus, contra internam inclinationem ad actum, aliquam haud dubiè infert violentiam priuatiuam.

Nec idem dicendum est de defectu obiecti, quia cùm voluntas non possit ferri in incognitum, ea non est constituta in actu primo ad agendum completo, sine cognitione obiecti: adeoque nondum ita est inclinata ad agendum, vt ob absentiam obiecti violentiam pati censeatur. Secus autem res habet in concursu Dei, eò quòd non se tenet ex parte motus primi, sed ex parte actus secundi, seu actualis operationis.

Collige 2. quod ait S. Thomas, voluntatem

posse vim pati in actibus imperatis, id non sic esse accipiendum, vt actus aliquis possit esse simul & à voluntate imperatus, & voluntati violentus. Hoc enim apertè repugnat, quia si est imperatus, est ex propria voluntatis inclinatione; si autem est voluntati violentus, est contra propriam voluntatis inclinationem. Sensus ergo est, actus illos posse fieri per violentiam, qui aliàs à voluntate imperari solent; vt si quis violenter alicui brachium moueat, contra illius inclinationem.

Quæritur 2. an violentia causet inuoluntarium. Respondeo affirmatiuè, ex S. Doctore quæst. citata art. 5. vbi id probat hac ratione. Commune est enim voluntario, sicut & naturali, quod sit à principio intrinseco, violentum autem est à principio extrinseco; vnde sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam, ita in cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur innaturale, & quod est contra voluntatem, dicitur inuoluntarium; vnde violentia inuoluntarium causat.

Quod si obiicias 1. Martyres ad mortem violenter tractos esse, non tamen inuoluntariè. Respondeo tractionem illam fuisse violentam, respectu appetitus innati, at verò respectu eliciti, non fuisse violentam, sed maximè optatam, & voluntariam, cùm fieret consentaneo ad illius inclinationem, non contra illam. Ad eum modum quo motio illius qui inflectit propria membra, contra natiuam eorum inclinationem, est violenta respectu membrorum quæ sic mouentur, non autem respectu hominis mouentis, vt tradit S. Thomas in resp. ad 3.

Si obiicias 2. stuprum interdum ad culpam imputari puellæ, etsi per vim deflorata sit, sic-

que non omne violentum esse inuoluntarium. Respondeo hoc tantùm verum esse quando puella vel interiùs consensit, vel si non directè consensit, tamen non restitit vt potuit, & debuit: sic enim saltem indirectè aliquid contulit ad peccatum, quod proinde non omnino per violentiam pattatum fuit. Vt autem hoc clariùs percipias.

Aduerte ex S. Thoma quæstionis citatæ att. 3. voluntarium illud dici quod est à voluntate, primò directè, quod scilicet procedit ab ea inquantum est agens, vt velle, amare. Secundò indirectè, quod habet locum quando quis non agit, cùm agere tenetur; sicut submersio nauis tribuitur Nauclero, inquantum clauum abiicit quando potest, & tenetur nauem gubernare. Et hoc posteriori modo stuprum censetur voluntarium respectu puellæ, quæ non resistit cum potest, & debet, etsi interiùs non consentiat.

ARTICVLVS V.

Quomodo metus se habeat ad actum humanum.

RESpondet S. Thomas quæst. citata art. 6. ea quæ ex metu fiunt, esse mixta ex voluntario, & inuoluntario. ita tamen vt simpliciter sint voluntaria, secundum quid verò inuoluntaria. Ratio est, quia vnumquodque dicitur esse simpliciter, secundum quod est in actu; secundum quid verò, quatenus est in apprehensione, vt patet in eo qui metu naufragij proiicit merces in mare, hæc enim actualis proiectio est illi hic & nunc, seu in talibus circunstantiis voluntaria, quatenus assumitur vt medium quod necessarium iudicatur, ad cauen-

dum longè maius damnum. Est autem inuoluntaria tantùm, quatenus consideratur pro circunstantiis quæ non sunt nisi in apprehensione, nimirum si non existeret periculum quod verè præsens est: quare quod per metum agitur, est simpliciter voluntarium, inuoluntarium autem secundum quid.

Dices 1. qui ex metu proiicit merces in mare, id facit inuitè, vt constat ex communi vsu loquendi: at quod fit inuitè, non est voluntarium; ergo metus tollit voluntarium. Respondeo proiectionem illam non esse inuitam simpliciter, cùm nec fiat per vim ab agente extrinseco immissam, nec per ignorantiam, sed per actum à voluntate proiicientis scienter volitum, & imperatum ad cauendum grauius damnum impendens. Est ergo inuita ad summum secundum quid, quatenus mercator etsi malit merces amittere quàm vitam, sicque mercium eiectio sit illi simpliciter voluntaria, magno tamen dolore afficitur, quòd in eas angustias redactus sit, vt sibimet ipsi tam graue damnum inferre teneatur. quod aliàs diligenter cauisset.

Dices 2. qui ex graui metu, carnes comedit diebus prohibitis, non peccat, ergo talis comestro non est illi simpliciter voluntaria: sequela patet, quia transgressio simpliciter voluntaria imputatur ad culpam. Respondeo dato antecedenti, quando esus carnium non vergit in contemptum Ecclesiæ, vel fidei Catholicæ, negandam esse consequentiam. Et ad probationem illius dicendum, præceptum Ecclesiæ quo esus carnium vetatur, in eo casu non obligare, adeoque illum qui vescitur carnibus peccare, esto operetur voluntariè & liberè, quia nullum præceptum transgreditur.

Vbi nota, non tantùm præcepta Ecclesiæ non

obligare in graui metu exteriùs incusso, sed ne quidem naturalia, aut diuina affirmatiua, vt præceptum naturale dandi eleemosynam egenti, vel peccantem coram se corripiendi, item præceptum diuinum confitendi, aut sumendi Eucharistiam, &c. Dico affirmatiua, nam quod spectat ad negatiua, ea obligant in omni casu; quia quæ iis prohibentur, sunt intrinsecè mala, nec ex vlla causa honestari possunt; qualia sunt adulterium, sacrilegium, blasphemia, &c. Quare qui ex metu mortis ipsi intentato, aliquod ex his præceptis violaret, peccaret mortaliter. Quia tamen ea transgressio esset aliquatenus inuoluntaria, inde etiam peccatum aliqua ex parte minueretur.

Dices 3. si ea quæ ex metu etiam graui fiunt, sunt, simpliciter voluntaria, sequeretur omnes contractus qui ex tali metu fiunt, vt emptionem, venditionem, locationem, &c. esse simpliciter voluntarios, & consequenter iure naturæ validos; quod tamen absurdum videtur, cùm ab Ecclesia irritari soleant. Respondeo negando posteriorem sequelam maioris, quia etsi contractus aliquis sit simpliciter voluntarius, inde non sequitur eum iure naturæ esse validum, cùm ad illius valorem eo iure exigi possit non modo simpliciter voluntarium, quod cum inuoluntario subsistit, sed omnino liberum, nullaque iniuria extortum, quod proinde omne inuoluntarium excludat. vt patet in donatione quæ iure ipso naturæ plenam libertatem exigit, adeoque nulla censetur; si graui metu extorta sit.

Instabis, hunc saltem sequi alios contractus qui tantam libertatem non exigunt, qualis est venditio metu extorta, pro iusto tamen pretio, ex iure naturæ esse validos, ac proinde auctori-

tate humana irritari non posse. Respondeo hoc posterius non bene inferri, quia cùm damna innumera & grauissima ex eiusmodi contractibus oriri possint, ius ipsum naturæ exigere videtur, vt ad auertenda à Republica hæc mala, irritari possint.

Dices 4. absurdum videri quod absolutè ait S. Thomas, id quod metu fit, esse ex parte inuoluntarium; hinc enim sequitur illius pœnitentiam esse inuoluntariam qui ex metu inferni de peccatis suis dolet. Respondeo sanctum Doctorem non velle. id quod metu fit esse semper inuoluntarium, sed quod ita fit, vt etsi voluntas in illud consentiat, ægrè tamen fert quòd consensum præstare cogatur, vt patet exemplo proiicientis merces in mare. Vnde si ille qui ob inferni metum pœnitentiam agit, ita affectus est vt nollet pœnitentiam suscipere, nisi metus ingrueret, sane illius dolor est ex parte inuoluntarius. Erit autem omnino voluntarius, si eiusmodi nolitio, quæ oritur ex amore voluptatum quibus pœnitentia priuat, per inferni metum plane extinguatur.

ARTICVLVS VI.

Quomodo concupiscentia se habeat ad actum humanum.

SAnctus Thomas 1. 2. quæst. 6. toties citata art. 7. docet concupiscentiam non causare inuoluntarium sed magis facere aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in illud fertur, per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; & ideo concupiscentia magis iuuat vt aliquid sit

luntarium, quàm inuoluntarium. Vt autem ec doctrina meliùs intelligatur,

Obseruandum 1. ex eodem sancto Doctore 2. quæst. 77. art. 6. passionem appetitus sensiui se habere ad liberum arbitrium, & antedenter, & consequenter; antecedenter quiem, secundum quod passio appetitus sensitiui ahit, vel inclinat rationem & voluntatem. onsequenter verò, quatenus, motus superioum virium, si sint vehementes, redundant in nferiores; non enim potest voluntas intensè noueri in aliquid, quin excitetur aliqua passio n appetitu sensitiuo.

Obseruandum 2. non esse hic quæstionem de concupiscentia consequente, quia cùm sequatur actum voluntatis, non potest illum augere vel minuere, sed de antecedente qua voluntas excitatur ad agendum Et de ista S. Thomas duo statuit articulo illo 7. initio huius articuli citati, 1. eam non causare inuoluntarium. 2. imo magis facere aliquid voluntarium, id est augere voluntarium, vt Interpretes communiter intelligunt. Verùm contra hanc doctrinam,

Dices 1. metus causat inuoluntarium, ergo & concupiscentia. Antecedens supra probatum est, sequela ostenditur, quia sicut motus ideo causat inuoluntarium, quia impellit vt fiat aliquid quod alias displicet; ita concupiscentia causat inuoluntarium, cùm voluntatem impellat ad actum ipsi quodammodo ingratum. Respondeo negando consequentiam, & ad illius probationem dico, ideo metum causare inuoluntarium, quia mouet ad faciendum aliquid quod repugnat voluntati, etiam cùm sit: at concupiscentia mouet voluntatem ad actum qui tunc illi non displicet, etsi antequam accederet concupiscentia ei fortè gratus non esset.

Dices 2. illud quod minuit cognitionem, minuit voluntarium: atqui concupiſcentia minuit cognitionem; ergo minuit voluntarium. Maior probatur, quia voluntarium illud eſt ex ſupradictis, quod fit à principio intrinſeco, præcedente cognitione, Minor oſtenditur, quia concupiſcentia inflammatus parum conſiderat quod agendum eſt. Reſpondeo maiorem eſſe veram, ſi ille defectus aliunde non ſuppleatur: at ſuppletur in caſu de quo agimus, quia etſi aliquo modo cognitio minuatur, operatio tamen voluntatis multum augetur, & intenditur. Quare cùm in actu voluntario habenda potiùs ſit ratio volitionis, quàm præuiæ cognitionis, vt perſpicuum eſt; hinc fit vt voluntarium per concupiſcentiam ſimpliciter augeatur.

Dices 3. non poteſt augeri voluntarium, per id quo minuitur liberum; at liberum minuitur per concupiſcentiam, ergo per illam non augetur voluntarium. Maior probatur, quia actus liber radicatur in voluntario, eumque intrinſecè ſupponit. Minor verò ſuadetur, quia quod fit per concupiſcentiam, fit cum maiori impetu, & ad vnum determinatione, adeoque cum minori libertate. Confirmatur, quia cùm concupiſcentia minuat cognitionis indifferentiam, conſequenter minuit indifferentiam voluntatis, vt ex infra dicendis, vbi de libertate, intelligi poterit. Reſpondeo maiorem falſam eſſe, & ad illius probationem dico, etſi idem actus qui eſt liber, ſit etiam aliquo ſenſu voluntarius, quatenus nempe à voluntate efficienter procedit, id non impedire quin diuerſas ſortiatur conditiones; ſicque fieri poſſe vt eadem re qua minuitur actus vt liber, augeatur vt voluntarius. Vnde ad minorem dico, ea euidenter probari quod intendimus, ſiquidem concupiſcentia eo ipſo quod

quod facit vt voluntas agat cum maiori determinatione ad vnum, minuit liberum; & quatenus simul efficit vt idem actus voluntatis fiat cum maiori intensione, & delectatione, auget voluntarium. Ad confirmationem verò dicendum est, ea quidem probari per concupiscentiam minui liberum, non tamen minui voluntarium: eò quod voluntarium ex se non exigit indifferentiam iudicij, sed perfectè subsistit cum cognitione siue indifferenti, siue determinata solius obiecti, quam manere supponimus.

Instabis, quod minuit peccatum, minuit voluntarium, at concupiscentia minuit peccatum, ergo & voluntarium. Respondeo negando maiorem, quia cùm ad peccatum non sufficiat voluntarium, sed requiratur liberum proprie dictum, ex eo quòd concupiscentia minuat peccatum, non rectè colligitur eam minuere voluntarium, sed liberum. Vnde quod ait S. Thomas 1. 2. quæst. 77. art. 2. passionem minuere peccatum, quia minuit voluntarium, ibi voluntarium, pro libero sumendum est.

Dices 4. intelligi non posse quomodo illud non sit minùs voluntarium, quod simul fit à voluntate, & à concupiscentia, quam quod à sola voluntate profluit: quia cùm concupiscentia non possit causare actum voluntatis, nisi vt principium extrinsecum, consequenter aliquid minuit de voluntario, tantùm abest vt illud augeat. Respondeo falsum esse id non posse intelligi, quia sicut rectè intelligimus actum amoris Dei, qui fit cum maxima intensione & suauitate, per impulsum gratiæ efficacis, non esse minùs voluntarium, quàm alium quemcumque actum à voluntate sine tali auxilio elicitum; ita probè intelligi potest actum à volũtate per concupiscentiam adacta, elicitum, non esse minùs

voluntarium, quàm illum quià sola voluntate producitur.

Imò hoc posterius longè faciliùs concipi potest, quia cum concupiscentia indirectè tantum moueat voluntatem ad aliquem actum, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 9. art. 2. quatenus scilicet ita hominem afficit, vt ei bonum & conueniens videatur aliquod obiectum, quod aliàs ipsi non arrideret; sanè talis causandi modus valde improprius nullo modo impedit, quin actus per concupiscentiam in voluntate excitatus, à sola voluntate totus realiter profluat, ac proinde sit perfectè voluntarius: cùm tamen actus bonus non modo à voluntate, sed etiam ab auxilio gratiæ totus directè & Physicè producatur.

ARTICVLVS VII.

Quomodo ignorantia se habeat ad actum humanum.

PRæmoneo 1. ex S. Thoma 1. 2. quæst. 6. art. 8. ignorantiam eatenus causare inuoluntarium, quatenus priuat cognitione quæ præexigitur ad voluntarium, vt suprà dictum est, non tamen quamlibet ignorantiam huiusmodi cognitionem tollere.

Præmoneo 2. ignorantiam tripliciter se habere ad actum voluntatis, primò antecedenter, quando non est voluntaria, & est causa volendi id quod, si adesset scientia opposita, non fieret: vt cùm aliquis adhibita diligentia ejaculatur sagittam in amicum, putans esse feram; eumque interficit, quem aliàs non vellet interficere.

Secundò concomitanter, quando aliquid fit

cum ignorantia, ita tamen vt quamuis ignorantia abesset, id nihilominus fieret: vt cùm quis inimicum interficit, putans esse feram, quem nihilominus æque interfecisset, etsi nouisset.

Tertiò consequenter, quando ipsa ignorantia est voluntaria, quòd duobus modis contingere potest, 1. ita vt actus voluntatis directè & expressè feratur in ignorantiam; vt cùm quis ignorare vult præcepta quò liberius peccet, iuxta illud Iob. 22. *Scientiam viarum tuarum noluimus*, & hæc ignorantia vocatur affectata. 2. ita vt ignorantia indirectè sit volita, vt dum quis notitiam quam potest & debet habere, non curat acquirere; & hæc plerumque vocatur ignorantia crassa, qualis in multis esse solet qui ignorant articulos fidei. Quibus positis

S. Thomas tria docet 1. Ignorantiam antecedentem causare inuoluntarium simpliciter, cuius ratio ex dictis perspicua est, quia quod fit ex tali ignorantia neque est volitum in se, cùm non sit cognitum, neque in sua causa seu in ignorantia, cùm hæc etiam non sit volita. Aliunde verò voluntas ab eo habitualiter auersa est, mò & actualiter illud refugeret, si sciret quid gatur.

Vbi nota 1. quod agitur per eiusmodi ignorantiam antecedentem, cùm plane sit inuoluntrium, nullo modo imputari ad culpam: vnde on peccauit Iacob accedens ad Liam, quia inncibiliter putabat esse Rachelem.

Nota 2. id quod fit per ignorantiam antecentem, esse inuoluntarium secundum eam tanm rationem qua causatur ab illa, non secunm aliam. Quo fit vt si quis scienter occidat minem, quem tamen nescit esse clericum, illa risio sit voluntaria respectu hominis, non rectu clerici. Ex quo vlteriùs sequitur, occiso-

rem esse quidem reum homicidij, non tamen excommunicationis in Clericorum interfectores latæ.

Docet 2. ignorantiam comitantem non causare inuoluntarium, quia vt ait Philosophus 3. Ethic. cap. 1. non causat aliquid repugnans voluntati, sed causare non voluntarium, quia non potest esse actu voluntarium quod ignoratur.

Quo loco aduerte 1. ignorantiam comitantem non causare actum, sed tantùm illum comitari, vt supra diximus: quod duobus modis intelligi potest, 1. ita vt talis ignorantia non potuerit impediri, adeoque sit antecedens & inuincibilis. 2. ita vt potuerit adhibita diligentia impediri, ac proinde sit consequens & vincibilis.

Aduerte 2. assertionem secundam S. Thomæ intelligendam esse de ignorantia comitante, siue sit antecedens, siue consequens, quatenus ait per illam non causari inuoluntarium: quia cùm ignorantia comitans qualiscunque sit, non causet actum, adeoque non efficiat vt actus displiceat voluntati, hinc sequitur actum illum non esse vllo modo inuoluntarium.

Aduerte 3. quod ait S. Doctor, ignorantiam comitantem causare non voluntarium, id intelligendum esse de illa ignorantia vt est antecedens, & omnino inuoluntaria; siquidem actio facta cum tali ignorantia, neque in se est voluntaria ob ignorantiam, neque in sua causa, cùm adhibita prudenti diligentia vt supponimus, facta sit. Vnde qui cum eiusmodi ignorantia interficit inimicum, non peccat, esto ita habitualiter affectus sit, vt si sciret esse inimicum, æquè occideret: illa enim voluntas habitualis non influit actu in homicidium, sed tantùm influe-

et si ignorantia abesset, quo casu ad peccatum mputaretur.

Aduerte 4. si ignorantia comitans sit volun-aria,& consequens, actum cum ea elicitum esse voluntarium. Vnde mortaliter peccat qui, non dhibita sufficienti diligentia, catapultam ex-lodit in hominem quem putat esse ceruum, umque interficit. Licet enim ea occisio non it voluntaria in seipsa, est tamen voluntaria in ua causa, quatenus occisor eo ipso quod vo-untariè omisit sufficientem diligentiam, cen-etur saltem implicitè & indirectè velle inter-ectionem quæ inde sequuta est.

Docet 3. ignorantiam consequentem, cùm it voluntaria, non causare inuoluntarium sim-liciter, causare tamen inuoluntarium secun-um quid, inquantum præcedit motum volun-atis ad aliquid agendum, qui non esset, scien-ia præsente.

Quibus verbis duo continentur, alterum, gnorantiam consequentem, quæ est causa ope-s,non causare inuoluntarium simpliciter; quia ùm hæc ignorantia sit volita, quod ex ea se-uitur censetur simpliciter voluntarium, non uidem directè, sed indirectè; vt omissio sacri st voluntaria illi qui scire neglexit, an esset præ-eptum audiendi Missam.

Alterum, eandem ignorantiam causare inuo-intarium secundum quid, illa enim omissio sa-:i, etsi simpliciter sit voluntaria, censetur in-oluntaria secundum quid, quatenus homo ita fectus est vt sacrum audiuisset, si præceptum on ignorasset.

Vbi obseruandum est hoc procedere de igno-.ntia consequente non affectata, si enim sit fectata, eo sensu vt velit quis ignorare præ-:pta quo liberius peccet, sic non minuit, sed

auget voluntarium, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 6. art. 4. Et ratio est, quia si fiat comparatio inter duos peccantes, quorum alter cum scientia præcepti simpliciter peccat, alter data opera vult præceptum ignorare, ne illius fortè consideratione vllo modo retardetur à peccato, negari non potest quin iste ex maiori affectu & impetu voluntatis peccet quam ille, adeoque magis voluntariè.

Si tamen ignorantia affectetur non ad liberius peccandum, sed ne cum tanto Dei contemptu peccetur, hoc modo dicendum est ignorantiam affectatam minuere voluntarium: siquidem ea quæ fiunt ex maiori contemptu, censentur magis voluntaria, quàm quæ fiunt ex minori: vnde etiam hæc ignorantia minuit peccatum.



CAPVT II.

DE LIBERTATE HVMANA.

ARTICVLVS PRIMVS.

An ad liberum arbitrium requiratur libertas à necessitate.

PRæmoneo 1. cùm liberum illud sit quod aliquo vinculo exsolutum est, tot esse libertates quot sunt vincula à quibus homo liberari potest: vnde alia est libertas à seruitate legis Mosaicæ, quæ Christianis; alia libertas à peccato, quæ iustis; alia libertas à corruptione, quæ beatis; alia libertas naturalis quæ omnibus

hominibus indita est à natura, & per quam maximè in suis operationibus à modo agendi brutorum distinguuntur.

Præmoneo 2. non hic agi de libertate à seruitute legis Mosaicæ, nec de libertate à peccato; nec de libertate à corruptione, quia libertas hæc impropria est & metaphorica, sed de libertate naturaliter omnibus hominibus indita; & difficultas in eo consistit, an ad libertatem hominis sufficiat quod sit liber à coactione, an verò requiratur quod etiam sit liber à necessitate.

Præmoneo 3. illud dici liberum à coactione, quod etsi necessariò agat, sponte tamen seu voluntarie, adeoque ex principio intrinseco operatur; liberum verò à necessitate, quod non modo sponte agit, sed etiam cum indifferentia ad vtrumlibet, ita vt antequam agat possit agere, vel non agere. Itaque

Recentiores Hæretici grauiter contendunt 1. hominem in statu innocentiæ fuisse præditum libertate perfecta, vt dicit exsolutionem non modo à coactione, sed etiam à necessitate. 2. post peccatum primi parentis hominem potiri quidem libertate à coactione, non tamen à necessitate, saltem in rebus ad salutem spectantibus; ita vt in eorum sententia idem nunc sit agere liberè; & agere sponte seu voluntariè.

Verùm sententia Catholica statuit in homine, etiam post peccatum primi parentis, mansisse arbitrium non modo à coactione, sed etiam à necessitate agendi liberum. Probatur 1. ex loco illo celeberrimo Ecclesiastici 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. Adiecit mandata & præcepta sua, si volueris mandata seruare, conseruabunt te, &c. Apposuit tibi ignem & aquam, ad quod volueris porrige manum tuam.* Quibus verbis indifferentia vo-

dum longè maius damnum. Eſt autem inuoluntaria tantùm, quatenus conſideratur pro circunſtantiis quæ non ſunt niſi in apprehenſione, nimirum ſi non exiſteret periculum quod verè præſens eſt: quare quod per metum agitur, eſt ſimpliciter voluntarium, inuoluntarium autem ſecundum quid.

Dices 1. qui ex metu proiicit merces in mare, id facit inuitè, vt conſtat ex communi vſu loquendi: at quod fit inuitè, non eſt voluntarium; ergo metus tollit voluntarium. Reſpondeo proiectionem illam non eſſe inuitam ſimpliciter, cùm nec fiat per vim ab agente extrinſeco immiſſam, nec per ignorantiam, ſed per actum à voluntate proiicientis ſcienter volitum, & imperatum ad cauendum grauius damnum impendens. Eſt ergo inuita ad ſummum ſecundum quid, quatenus mercator etſi malit merces amittere quàm vitam, ſicque mercium eiectio ſit illi ſimpliciter voluntaria, magno tamen dolore afficitur, quòd in eas anguſtias redactus ſit, vt ſibimet ipſi tam graue damnum inferre teneatur. quod aliàs diligenter cauiſſet.

Dices 2. qui ex graui metu, carnes comedit diebus prohibitis, non peccat, ergo talis comeſtio non eſt illi ſimpliciter voluntaria: ſequela patet, quia tranſgreſſio ſimpliciter voluntaria imputatur ad culpam. Reſpondeo dato antecedenti, quando eſus carnium non vergit in contemptum Eccleſiæ, vel fidei Catholicæ, negandam eſſe conſequentiam. Et ad probationem illius dicendum, præceptum Eccleſiæ quo eſus carnium vetatur, in eo caſu non obligare, adeoque illum qui veſcitur carnibus peccare, eſto operetur voluntariè & liberè, quia nullum præceptum tranſgreditur.

Vbi nota, non tantùm præcepta Eccleſiæ non

igare in graui metu exteriùs incusso, sed ne
dem naturalia, aut diuina affirmatiua, vt
:ceptum naturale dandi eleemosynam egen-
vel peccantem coram se corripiendi, item
:ceptum diuinum confitendi, aut sumendi
chariſtiam, &c. Dico affirmatiua, nam quod
ctat ad negatiua, ea obligant in omni casu;
ia quæ iis prohibentur, sunt intrinsecè mala,
: ex vlla causa honeſtari possunt; qualia sunt
ılterium, sacrilegium, blasphemia, &c. Qua-
qui ex metu mortis ipsi intentato, aliquod
his præceptis violaret, peccaret mortaliter.
ııa tamen ea transgressio esset aliquatenus in-
luntaria, inde etiam peccatum aliqua ex par-
minueretur.

Dices 3. si ea quæ ex metu etiam graui fiunt,
ıt, simpliciter voluntaria, sequeretur omnes
ntractus qui ex tali metu fiunt, vt emptio-
m, venditionem, locationem, &c. esse sim-
citer voluntarios, & consequenter iure na-
:æ validos; quod tamen absurdum videtur,
m ab Ecclesia irritari soleant. Respondeo ne-
ndo posteriorem sequelam maioris, quia etsi
ntractus aliquis sit simpliciter voluntarius,
de non sequitur eum iure naturæ esse vali-
m, cùm ad illius valorem eo iure exigi possit
n modo simpliciter voluntarium, quod cum
ıoluntario subsistit, sed omnino liberum,
llaque iniuria extortum, quod proinde om-
inuoluntarium excludat. vt patet in dona-
ıne quæ iure ipso naturæ plenam libertatem
igit, adeoque nulla censetur; si graui metu
torta sit.

Instabis, hunc saltem sequi alios contractus
i tantam libertatem non exigunt, qualis est
nditio metu extorta, pro iusto tamen pretio,
iure naturæ esse validos, ac proinde auctori-

tate humana irritari non posse. Respondeo hoc posterius non bene inferri, quia cùm damna innumera & grauissima ex eiusmodi contractibus oriri possint, ius ipsum naturæ exigere videtur, vt ad auertenda à Republica hæc mala, irritari possint.

Dices 4. absurdum videri quod absolutè ait S. Thomas, id quod metu fit, esse ex parte inuoluntarium; hinc enim sequitur illius pœnitentiam esse inuoluntariam qui ex metu inferni de peccatis suis dolet. Respondeo sanctum Doctorem non velle, id quod metu fit esse semper inuoluntarium, sed quod ita fit, vt etsi voluntas in illud consentiat, ægrè tamen fert quòd consensum præstare cogatur, vt patet exemplo proiicientis merces in mare. Vnde si ille qui ob inferni metum pœnitentiam agit, ita affectus est vt nollet pœnitentiam suscipere, nisi metus ingrueret, sane illius dolor est ex parte inuoluntarius. Erit autem omnino voluntarius, si eiusmodi nolitio, quæ oritur ex amore voluptatum quibus pœnitentia priuat, per inferni metum plane extinguatur.

ARTICVLVS VI.

Quomodo concupiscentia se habeat ad actum humanum.

SAnctus Thomas 1. 2. quæst. 6. toties citata art. 7. docet concupiscentiam non causare inuoluntarium sed magis facere aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in illud fertur, per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; & ideo concupiscentia magis iuuat vt aliquid sit

ıntarium, quàm inuoluntarium. Vt autem doctrina meliùs intelligatur,

ˈbſeruandum 1. ex eodem ſancto Doctore quæſt. 77. art. 6. paſſionem appetitus ſeni ſe habere ad liberum arbitrium, & antenter, & conſequenter; antecedenter qui-, ſecundum quod paſſio appetitus ſenſitiui t, vel inclinat rationem & voluntatem. ſequenter verò, quatenus, motus ſuperio- virium, ſi ſint vehementes, redundant in :iores; non enim poteſt voluntas intensè eri in aliquid, quin excitetur aliqua paſſio ppetitu ſenſitiuo.

bſeruandum 2. non eſſe hic quæſtionem de :upiſcentia conſequente, quia cùm ſequa- ıctum voluntatis, non poteſt illum augere minuere, ſed de antecedente qua voluntas tatur ad agendum Et de iſta S. Thomas ſtatuit articulo illo 7. initio huius articuli i, 1. eam non cauſare inuoluntarium. 2. imo is facere aliquid voluntarium, id eſt auge- ›luntarium, vt Interpretes communiter in- ȝunt. Verùm contra hanc doctrinam,

)ices 1. metus cauſat inuoluntarium, ergo ›ncupiſcentia. Antecedens ſupra probatum ſequela oſtenditur, quia ſicut motus ideo ıt inuoluntarium, quia impellit vt fiat ali- l quod alias diſplicet; ita concupiſcentia ıt inuoluntarium, cùm voluntatem impel- l actum ipſi quodammodo ingratum. Reſ- leo negando conſequentiam, & ad illius ıationem dico, ideo metum cauſare inuo- ırium, quia mouet ad faciendum aliquid l repugnat voluntati, etiam cùm fit: at con- ſcentia mouet voluntatem ad actum qui illi non diſplicet, etſi antequam accederet :upiſcentia ei fortè gratus non eſſet.

Dices 2. illud quod minuit cognitionem, minuit voluntarium: atqui concupiſcentia minuit cognitionem; ergo minuit voluntarium. Maior probatur, quia voluntarium illud eſt ex ſupradictis, quod fit à principio intrinſeco, præcedente cognitione. Minor oſtenditur, quia concupiſcentia inflammatus parum conſiderat quod agendum eſt. Reſpondeo maiorem eſſe veram, ſi ille defectus aliunde non ſuppleatur: at ſupplетur in caſu de quo agimus, quia etſi aliquo modo cognitio minuatur, operatio tamen voluntatis multum augetur, & intenditur. Quare cùm in actu voluntario habenda potiùs ſit ratio volitionis, quàm præuiæ cognitionis, vt perſpicuum eſt; hinc fit vt voluntarium per concupiſcentiam ſimpliciter augeatur.

Dices 3. non poteſt augeri voluntarium, per id quo minuitur liberum; at liberum minuitur per concupiſcentiam, ergo per illam non augetur voluntarium. Maior probatur, quia actus liber radicatur in voluntario, eumque intrinſecè ſupponit. Minor verò ſuadetur, quia quod fit per concupiſcentiam, fit cum maiori impetu, & ad vnum determinatione, adeoque cum minori libertate. Confirmatur, quia cùm concupiſcentia minuat cognitionis indifferentiam, conſequenter minuit indifferentiam voluntatis, vt ex infra dicendis, vbi de libertate, intelligi poterit. Reſpondeo maiorem falſam eſſe, & ad illius probationem dico, etſi idem actus qui eſt liber, ſit etiam aliquo ſenſu voluntarius, quatenus nempe à voluntate efficienter procedit, id non impedire quin diuerſas ſortiatur conditiones; ſicque fieri poſſe vt eadem re qua minuitur actus vt liber, augeatur vt voluntarius. Vnde ad minorem dico, ea euidenter probari quod intendimus, ſiquidem concupiſcentia eo ipſo quod

ıod facit vt voluntas agat cum maiori determinatione ad vnum, minuit liberum; & quate-ıs simul efficit vt idem actus voluntatis fiat m maiori intensione, & delectatione, auget luntarium. Ad confirmationem verò dicenm est, ea quidem probari per concupiscenm minui liberum, non tamen minui voluntium: eò quod voluntarium ex se non exigit lifferentiam iudicij, sed perfectè subsistit cum gnitione siue indifferenti, siue determinata ius obiecti, quam manere supponimus.

Instabis, quod minuit peccatum, minuit vontarium, at concupiscentia minuit peccatum, go & voluntarium. Respondeo negando ma-em, quia cùm ad peccatum non sufficiat vontarium, sed requiratur liberum proprie dim, ex eo quòd concupiscentia minuat peccum, non rectè colligitur eam minuere voluntium, sed liberum. Vnde quod ait S. Thomas ı. quæst. 77. art. 2. passionem minuere peccan, quia minuit voluntarium, ibi voluntam, pro libero sumendum est.

Dices 4. intelligi non posse quomodo illud n sit minùs voluntarium, quod simul fit à luntate, & à concupiscentia, quam quod à a voluntate profluit: quia cùm concupiscennon possit causare actum voluntatis, nisi vt ncipium extrinsecum, consequenter aliquid nuit de voluntario, tantùm abest vt illud auıt. Respondeo falsum esse id non posse inteli, quia sicut rectè intelligimus actum amoris i, qui fit cum maxima intensione & suauie, per impulsum gratiæ efficacis, non esse mis voluntarium, quàm alium quemcumque um à voluntate sine tali auxilio elicitum; ita bè intelligi potest actum à volũtate per conıiscentiam adacta, elicitum, non esse minùs

voluntarium, quàm illum qui à sola voluntate producitur.

Imò hoc posterius longè faciliùs concipi potest, quia cum concupiscentia indirectè tantum moueat voluntatem ad aliquem actum, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 9. art. 2. quatenus scilicet ita hominem afficit, vt ei bonum & conueniens videatur aliquod obiectum, quod aliàs ipsi non arrideret; sanè talis causandi modus valde improprius nullo modo impedit, quin actus per concupiscentiam in voluntate excitatus, à sola voluntate totus realiter profluat, ac proinde sit perfectè voluntarius: cùm tamen actus bonus non modo à voluntate, sed etiam ab auxilio gratiæ totus directè & Physicè producatur.

ARTICVLVS VII.

Quomodo ignorantia se habeat ad actum humanum.

PRæmoneo 1. ex S. Thoma 1. 2. quæst. 6. art. 8. ignorantiam eatenus causare inuoluntarium, quatenus priuat cognitione quæ præexigitur ad voluntarium, vt suprà dictum est, non tamen quamlibet ignorantiam huiusmodi cognitionem tollere.

Præmoneo 2. ignorantiam tripliciter se habere ad actum voluntatis, primò antecedenter, quando non est voluntaria, & est causa volendi id quod, si adesset scientia opposita, non fieret: vt cùm aliquis adhibita diligentia ejaculatur sagittam in amicum, putans esse feram; eumque interficit, quem aliàs non vellet interficere.

Secundò concomitanter, quando aliquid fit

n ignorantia, ita tamen vt quamuis ignoran- abesset, id nihilominus fieret: vt cùm quis micum interficit, putans esse feram, quem ilominus æque interfecisset, etsi nouisset.

Tertiò consequenter, quando ipsa ignoran- est voluntaria, quòd duobus modis contin- re potest, 1. ita vt actus voluntatis directè & pressè feratur in ignorantiam; vt cùm quis norare vult præcepta quò liberius peccet, iux. illud Iob. 21. *Scientiam viarum tuarum nolu- s*, & hæc ignorantia vocatur affectata. 2. ita ignorantia indirectè sit volita, vt dum quis titiam quam potest & debet habere, non cu- acquirere; & hæc plerumque vocatur igno- ntia crassa, qualis in multis esse solet qui igno- nt articulos fidei. Quibus positis

S. Thomas tria docet 1. Ignorantiam ante- dentem causare inuoluntarium simpliciter, ius ratio ex dictis perspicua est, quia quod ex tali ignorantia neque est volitum in se, m non sit cognitum, neque in sua causa seu in norantia, cùm hæc etiam non sit volita. Aliun- verò voluntas ab eo habitualiter auersa est, ò & actualiter illud refugeret, si sciret quid atur.

Vbi nota 1. quod agitur per eiusmodi igno- ntiam antecedentem, cùm plane sit inuolun- ium, nullo modo imputari ad culpam: vnde n peccauit Iacob accedens ad Liam, quia in- ncibiliter putabat esse Rachelem.

Nota 2. id quod fit per ignorantiam antece- ntem, esse inuoluntarium secundum eam tan- n rationem qua causatur ab illa, non secun- m aliam. Quo fit vt si quis scienter occidat minem, quem tamen nescit esse clericum, illa cisio sit voluntaria respectu hominis, non re- ctu clerici. Ex quo vlteriùs sequitur, occiso-

rem esse quidem reum homicidij, non tamen excommunicationis in Clericorum interfectores latæ.

Docet 2. ignorantiam comitantem non causare inuoluntarium, quia vt ait Philosophus 3. Ethic. cap. 1. non causat aliquid repugnans voluntati, sed causare non voluntarium, quia non potest esse actu voluntarium quod ignoratur.

Quo loco aduerte 1. ignorantiam comitantem non causare actum, sed tantùm illum comitari, vt supra diximus: quod duobus modis intelligi potest, 1. ita vt talis ignorantia non potuerit impediri, adeoque sit antecedens & inuincibilis. 2. ita vt potuerit adhibita diligentia impediri, ac proinde sit consequens & vincibilis.

Aduerte 2. assertionem secundam S. Thomæ intelligendam esse de ignorantia comitante, siue sit antecedens, siue consequens, quatenus ait per illam non causari inuoluntarium: quia cùm ignorantia comitans qualiscunque sit, non causet actum, adeoque non efficiat vt actus displiceat voluntati, hinc sequitur actum illum non esse vllo modo inuoluntarium.

Aduerte 3. quod ait S. Doctor, ignorantiam comitantem causare non voluntarium, id intelligendum esse de illa ignorantia vt est antecedens, & omnino inuoluntaria; siquidem actio facta cum tali ignorantia, neque in se est voluntaria ob ignorantiam, neque in sua causa, cùm adhibita prudenti diligentia vt supponimus, facta sit. Vnde qui cum eiusmodi ignorantia interficit inimicum, non peccat, esto ita habitualiter affectus sit, vt si sciret esse inimicum, æquè occideret: illa enim voluntas habitualis non influit actu in homicidium, sed tantùm influe-

et si ignorantia abesset, quo casu ad peccatum mputaretur.

Aduerte 4. si ignorantia comitans sit volunaria,& consequens, actum cum ea elicitum esse oluntarium. Vnde mortaliter peccat qui, non dhibita sufficienti diligentia, catapultam exlodit in hominem quem putat esse ceruum, umque interficit. Licet enim ea occisio non it voluntaria in seipsa, est tamen voluntaria in ua causa, quatenus occisor eo ipso quod vountariè omisit sufficientem diligentiam, cenetur saltem implicitè & indirectè velle interectionem quæ inde sequuta est.

Docet 3. ignorantiam consequentem, cùm t voluntaria, non causare inuoluntarium simliciter, causare tamen inuoluntarium secunum quid, inquantum præcedit motum voluntitis ad aliquid agendum, qui non esset, scienia præsente.

Quibus verbis duo continentur, alterum, gnorantiam consequentem, quæ est causa opes,non causare inuoluntarium simpliciter; quia ùm hæc ignorantia sit volita, quod ex ea seuitur censetur simpliciter voluntarium, non uidem directè, sed indirectè; vt omissio sacri st voluntaria illi qui scire neglexit, an esset præeptum audiendi Missam.

Alterum, eandem ignorantiam causare inuoıntarium secundum quid, illa enim omissio sa:i, etsi simpliciter sit voluntaria, censetur inoluntaria secundum quid, quatenus homo ita fectus est vt sacrum audiuisset, si præceptum on ignorasset.

Vbi obseruandum est hoc procedere de ignontia consequente non affectata, si enim sit fectata, eo sensu vt velit quis ignorare præepta quo liberius peccet, sic non minuit, sed

auget voluntarium, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 76. art 4. Et ratio est, quia si fiat comparatio inter duos peccantes, quorum alter cum scientia præcepti simpliciter peccat, alter data opera vult præceptum ignorare, ne illius fortè consideratione vllo modo retardetur à peccato, negari non potest quin iste ex maiori affectu & impetu voluntatis peccet quam ille, adeoque magis voluntariè.

Si tamen ignorantia affectetur non ad liberiùs peccandum, sed ne cum tanto Dei contemptu peccetur, hoc modo dicendum est ignorantiam affectatam minuere voluntarium: siquidem ea quæ fiunt ex maiori contemptu, censentur magis voluntaria, quàm quæ fiunt ex minori: vnde etiam hæc ignorantia minuit peccatum.



CAPVT II.

DE LIBERTATE HVMANA.

ARTICVLVS PRIMVS.

An ad liberum arbitrium requiratur libertas à necessitate.

PRæmoneo 1. cùm liberum illud sit quod aliquo vinculo exsolutum est, tot esse libertates quot sunt vincula à quibus homo liberari potest: vnde alia est libertas à seruitate legis Mosaicæ, quæ Christianis; alia libertas à peccato, quæ iustis; alia libertas à corruptione, quæ beatis; alia libertas naturalis quæ omnibus

hominibus indita est à natura, & per quam maximè in suis operationibus à modo agendi brutorum distinguuntur.

Præmoneo 2. non hic agi de libertate à seruitute legis Mosaicæ, nec de libertate à peccato, nec de libertate à corruptione, quia libertas hæc impropria est & metaphorica, sed de libertate naturaliter omnibus hominibus indita; & difficultas in eo consistit, an ad libertatem hominis sufficiat quod sit liber à coactione, an verò requiratur quod etiam sit liber à necessitate.

Præmoneo 3. illud dici liberum à coactione, quod etsi necessariò agat, sponte tamen seu voluntarie, adeoque ex principio intrinseco operatur; liberum verò à necessitate, quod non modo sponte agit, sed etiam cum indifferentia ad vtrumlibet, ita vt antequam agat possit agere, vel non agere. Itaque

Recentiores Hæretici grauiter contendunt 1. hominem in statu innocentiæ fuisse prædicum libertate perfecta, vt dicit exsolutionem non modo à coactione, sed etiam à necessitate. 2. post peccatum primi parentis hominem potiri quidem libertate à coactione, non tamen à necessitate, saltem in rebus ad salutem spectantibus; ita vt in eorum sententia idem nunc sit agere liberè; & agere sponte seu voluntariè.

Verùm sententia Catholica statuit in homine, etiam post peccatum primi parentis, mansisse arbitrium non modo à coactione, sed etiam à necessitate agendi liberum. Probatur 1. ex loco illo celeberrimo Ecclesiastici 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. Adiecit mandata & præcepta sua, si volueris mandata seruare, conseruabunt te, &c. Apposuit tibi ignem & aquam, ad quod volueris porrige manum tuam.* Quibus verbis indifferentia vo-

luntatis humanæ ad mandata seruanda, vel non seruanda, adeo perspicuè stabilitur, vt nihil illustrius dici potuerit.

Nec dicas ea verba intelligi tantùm de primis parentibus pro statu innocentiæ, hoc enim euidenter falsum est, tum quia etsi detur priora de illis tantùm intelligi, certè sequentia illa, *si volueris, &c. apposuit tibi, &c.* ad primos parentes, qui longè ante è viuis excesserant, dirigi non possunt, vt perspicuum est. Tum quia eodem illo testimonio plerique Patres libertatem hominis probant, ac præter alios Augustinus lib. de gratia & libero arbitrio cap. 2. vbi ex eo ita concludit; *Ecce apertissimè videmus expressum liberum humanæ voluntatis arbitrium.*

Probatur 2. ex Patribus. Hieronymus lib. 2. aduersus Iouin. *Liberi arbitrij*, inquit, *nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur; alioqui vbi necessitas, nec corona est.* Et in epist. 146. hæc habet, *Solus Deus est in quem peccatum non cadit, cætera cùm sunt liberi arbitrij, iuxta quod homo ad imaginem & similitudinem Dei factus est, in vtramque partem suam possunt flectere voluntatem.* Ex quibus constat adeo verum esse hominis libertatem esse exsolutam agendi necessitate, & potiri indifferentia ad vtrumlibet, vt in hoc consistat Dei imago homini impressa.

Augustinus præter quàm quòd lib. de natura & gratia cap. 65. valde probat testimonium Hieronymi priori loco allatum, ita scribit lib. 2. contra Faustum cap. 5. *Et nos quidem sub fato stellarum nullius hominis genesim ponimus, vt liberum arbitrium voluntatis quo vel bene, vel malè viuitur, propter iustum iudicium Dei ab omni necessitatis vinculo vindicemus.* Quibus verbis & apertè negat voluntatem agere ex necessitate, siue bene siue malè operetur, & rationem affert, quia iustè à

Deo non iudicaretur, si ex necessitate ageret. Et in Psal. 113. ad illud, *Omnia quacunque voluit fecit: Inuenimus aliquid,* inquit, *quòd libera voluntate faciamus? inuenimus planè, cùm ipsum Deum amando laudamus, hoc enim libera voluntate facis, quando amas quod laudas, non enim ex necessitate, sed quia placet.*

Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Est verò,* inquit, *data ratio voluntati vt instruat illam, non vt destruat, destrueret autem si necessitatem illam imponeret, quo minus liberè pro arbitrio sese volueret, siue in malum consentiens appetitui, &c. siue ad bonum gratiam sequens.* Et postea, *caterum quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei, vel malum imputatur? Excusat nempe vtrumque necessitas, porro vbi necessitas, ibi libertas non est, vbi libertas non est, nec meritum, ac per hoc nec iudicium.* Ex quibus testimoniis patet per agendi necessitatem tolli libertatem, meritum, & iudicium; quia actus ex necessitate elicitus neque est liber, neque bonus aut malus, adeoque nec præmio nec pœna dignus. Vide plura de libertate indifferentiæ ex Bernardo in consensu Orbis cap. 10. ex quo perspicuum fit, eandem omnino mansisse indifferentiam in homine post peccatum, quæ fuit in illo ante peccatum.

Probatur 3. ex antiquis Scholasticis. Magister 2. sent. dist. 25. *Iam verò,* inquit, *ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrij tractatum quod Philosophi definientes dixerunt, liberum de voluntate iudicium, quia potestas & ipsa habilitas voluntatis & rationis, quam suprà diximus esse liberum arbitrium, libera est ad vtrumlibet, quia liberè potest moueri ad hoc, vel ad illud.* Et postea docet, liberum Dei arbitrium omni agendi necessitate carere, ac tandem generatim libero arbitrio tribuit potentiam agendi, non modo coactione,

ſed etiam neceſſitate ſolutam, *quia*, inquit, *ſine coactione & neceſſitate valet appetere, vel eligere quod ex ratione decreuerit.*

S. Bonauentura 2. diſt. 25. parte 1. quæſt. 2. accipit liberum arbitrium duobus modis 1. vt eſt liberum, ſeu quatenus opponitur coactioni, vt explicat Gabriel eadem diſt. quæſt. vnica. 2. vt eſt deliberans, ſeu quatenus eſt principium operationum moralium, & quæ fiunt ex deliberatione; ac priori modo fatetur liberum arbitrium eſſe poſſe non ſolùm reſpectu contingentis, ſed etiam reſpectu neceſſarij, vt patet in Deo, & beatis. Poſteriori verò fatetur neceſſitatem repugnare libertati: *Si autem loquamur,* inquit, *de libero arbitrio ſecundum quod deliberans, vtrum hoc fiat, vel non fiat, ſic actus eius de quo deliberat eſt contingens, nullus enim deliberat de neceſſario, & impoſſibili.*

S Thomas agendi neceſſitatem à libertate locis innumeris excludit, vt 1. p. quæſt. 19. art. 10. cùm ait, *Liberum arbitrium habemus reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu.* Et 1. 2. quæſt. 10. art. 4. *Quia*, inquit, *voluntas eſt principium non determinatum ad vnum, ſed indifferenter ſe habens ad multa, ſic Deus eam mouet quod non ex neceſſitate ad vnum determinat, ſed manet eius motus contingens & non neceſſarius, niſi in his ad quæ naturaliter mouetur.* Quibus verbis apertè refelluntur qui ideo putant voluntatem ad agendum debere determinari, & neceſſitari, quia eſt indifferens ad multa, cùm potius è contra S. Doctor ob talem indifferentiam, agendi neceſſitatem à voluntate excludat. Tandem vt plura prætercam quæ in Defenſione S. Thomæ videri poſſunt, quæſt. 6. de malo art. vnico ait eſſe hæreticam eorum ſententiam qui docent, voluntatem hominis, ex neceſſitate quidem moueri

d aliquid agendum, non tamen cogi, eo quod er illam tollitur ratio meriti, & demeriti in umanis actionibus. Ait etiam esse numeranam inter extraneas Philosophiæ opiniones, uia non solùm repugnat fidei, sed etiam subertit omnia principia Philosophiæ Moralis.

Rursus quatuor sequentes propositiones lim à Facultate Parisiensi damnatæ fuerunt. . Liberum arbitrium non est dominus actuum iorum. 2. Liberum arbitrium hominis non haet potestatem ad opposita, nec illi conuenit ea otestas ex illius natura & intrinseca ratione. Libertas & necessitas eodem conueniunt, ·spectu eiusdem, & sola violentia repugnat bertati naturali hominis. 4. Liberum arbiium liberè vult quidquid sponte sua volunriè vult, ita vt quod necessariò vult, idem lirè velit.

Probatur 4. auctoritate Pij V. & Gregor. 'III. in Bulla contra Michaelem Baium, vbi imnatur propositio illa, quod voluntariè fit, iam si necessitate fiat, liberè tamen fit: & ista, la violentia repugnat hominis libertati. Item ıctoritate Vrbani VIII. in eadem Bulla cona Iansenium renouata, & à Facultate Parisienquoad doctrinam recepta anno 1644. die 15. in. quo die prohibuit tam Doctoribus, quàm ıccalaureis ne probent vel sustineant propoiones per Bullas Pij V. Gregorij XIII. & rbani VIII. summorum Pontificum damnas. Accedit constitutio Innocentij X. nouissnè lata contra quinque propositiones eiusem Iansenij, quarum tertia qua statuitur, ad erendum & demerendum in statu naturæ lasæ non requiri in homine libertatem à necessite, sed sufficere libertatem à coactione, vt hætica est damnata. Quæ quidem Constitutio

non modo ab Episcopis Galliæ, sed etiam à prædicta Facultate Parisiensi magno Doctorum consensu & applausu 1. Augusti huius anni 1653. recepta fuit.

Probatur 5. ratione ex dictis auctoritatibus desumpta, nam si homo agit ex necessitate, tolluntur virtus & peccatum, præmia & pœnæ, consilia & præcepta, obiurgationes aliaque eiusmodi quæ ad bonum ex se inducunt, & à malo deterrent. Constat enim vel ipso lumine naturali; non esse tribuendum laudi, vel vituperio quod caueri non potest, & frustrà adhiberi inductiones Morales, vbi voluntas ad alteram partem ex necessitate alligata est.

Confirmatur, nam alioqui infantes, stulti, imò & bruta animalia cùm sponte & sine coactione operentur, agerent liberè, & consequenter eorum operationes essent capaces honestatis & turpitudinis Moralis, meriti & demeriti, quod absurdissimum est. Ex quibus tandem concluditur, per liberum hominis arbitrium propriè dictum intelligi facultatem illius naturalem agendi necessitate solutam, adeoque indifferentem ad agendum & non agendum: quod ex infrà contra Physicam prædeterminationem dicendis ampliùs confirmari poterit.

Contra allatam resolutionem Catholicam hæretici nonnulla obiicere solent ex Augustino, quæ iamdiu à Controuersiarum tractatoribus soluta fuerunt. In primis obiiciunt illud ex lib. 5. de Ciuit. cap. 10. *Si illa definitur necessitas secundum quam diximus necesse esse vt ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Verùm antequam respondeatur,

Aduerte 1. duplicem esse necessitatem, aliam antecedentem, aliam consequentem, prior ne-

cessitas est illa quæ oritur ex aliqua suppositione à libertate independente, vt est in beatis necessitas amandi Deum supposito lumine gloriæ; posterior verò illa dicitur quæ oritur ex suppositione à libertate pendente, vt est in me necessitas scribendi, ex hypothesi quod scribam; quia quidquid est necesse, est esse quamdiu est, vt aliàs ex Philosopho retulimus vbi de futuris contingentibus.

Aduerte 2. priorem necessitatem repugnare libertati propriè sumptæ, vt dicit indifferentiam ad vtrumlibet: qui enim tali aliqua necessitate præuenitur, adeo potenter adigitur ad vnam partem, vt alteram amplecti non possit, adeoque non maneat indifferens ad hoc vel illud agendum; posteriorem verò non pugnare cum libertate, quia illius vsum sine impedimento exercitum supponit. His positis

Respondeo Augustinum loco citato nullam admittere necessitatem in voluntate nostra nisi consequentem, vt perspicuum est ex his verbis. *Sic etiam cùm dicimus, necesse esse vt cùm volumus libero velimus arbitrio, & verum procul dubio dicimus, & non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quæ adimit libertatem.* Non enim aliam admittit necessitatem vt libertatis amicam, præter illam qua necesse est nos velle quando volumus, quæ haud dubiè est consequens, vt explicatum est. Vnde ostendit postea necessitatem peccandi ex præscientia diuina ortam, non officere libertati; siquidem Deus præsciuit hominem peccaturum, quia verè peccaturus est, cùm posset non peccare.

Secundò obiiciunt illud eiusdem Augustini in Enchir. cap. 105. *Postea verò sic erit vt malè velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio, multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit*

seruire peccato. Quibus verbis docet per impossibilitatem peccandi quæ beatis competit, adeoque per necessitatem non peccandi non modo non tolli, aut minui libertatem, quin potiùs augeri.

Responderi potest 1. Augustinum loqui hoc loco de libertate illa impropria & Metaphorica, quæ in gratia, & peccati exclusione consistit: cùm enim hoc modo sit liber qui in hac vita non est subditus peccato, multò magis eodem sensu ille liber dicendus est, qui in peccatum labi non potest; quod proprium est beatorum.

Respondeo 2. Augustinum posse intelligi de libertate quatenus sumitur pro eo quod libenter fit, seu pro spontaneo & voluntario; beati enim ex vi ipsius visionis beatificæ, tanto amoris impetu feruntur in Deum, tantoque gaudio ex ea visione, & ex eo amore perfunduntur, vt nihil ipsis gratius, libentius, magisque voluntarium obtingere possit, quàm obiectum illud infinitè bonum & suaue in perpetuas æternitates complecti, atque adeo summo studio quidquid illi displicet cauere.

Respondeo 3. beatos etsi peccare nequeant, esse liberiores libertate propriè dicta, non quidem in ipsa peccati vitatione, sed in electione bonorum quæ necessariam cum beatitudine connexionem non habent. Certi sunt enim se eiusmodi actus sine errore, sine culpa, & sine aliis defectibus, quibus actus humani in hac vita obnoxij sunt, elicere posse, adeoque liberiùs eos operari possunt. Atque eo sensu S. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 10. ad 2. libertatem Dei cum necessitate non peccandi coniunxit dicens, *Et tamen ad opposita se habet, in quantum potest velle hoc esse, vel non esse; sicut & nos non peccando possu-*

nus velle sedere, & non velle sedere. Quæ verba consentanea sunt conclusioni quam S. Doctor tralit in corpore eiusdem art. in hunc modum, *Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, lia verò non ex necessitate, respectu illorum quæ non x necessitate vult, liberum arbitrium habet.*

Tertiò vrgent illud Augustini eodem loco, *Neque enim aut voluntas non est, aut libera dicenda on est, qua beati sic esse volumus, vt esse miseri non olùm nolumus, sed nequaquam prorsus velle possumus.* Respondeo 1. ex Durando 2. dist. 24. uæst. 1. libertatem hic sumi latè, vt comprehendit omnem actum voluntarium, ad libertaem autem arbitrij requiri indifferentiam ad trumlibet, exclusa non modo coactione, sed tiam quacunque necessitate absoluta, seu antecedente. Et confirmatur ex S. Thoma loco cito vbi ait, non pertinere ad liberum arbiium quod volumus esse fœlices, sed ad natulem instinctum.

Respondeo 2. duplicem esse libertatem, aliam ecificationis seu contrarietatis, aliam contraictionis seu exercitij: prior in eo consistit vt ossimus aliquid velle, vel illius oppositum, vt nplecti virtutem, aut vitium; posterior verò eo posita est vt possimus aliquid velle, aut on velle, vt peccare, aut non peccare. Itaque erba Augustini sic debent intelligi, vt volunas nostra non posit non velle beatitudinem, ut velle miseriam quantum ad specificationem, osse tamen quoad exercitium vt vel experienta constat, cùm non semper actu cogitemus de eatitudine, & eatenus esse liberam. Quæ dinctio traditur à S. Thoma quæst. 6. de malo, t. vnico ad 7. his verbis, *Bonum perfectum quod beatitudo, voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum, potest tamen non velle*

actu, quia potest auertere cogitationem beatitudinis. Alias obiectiones prætereo, vel quia alterius sunt loci, vel quia ex dictis facilè solui possunt.

ARTICVLVS II.

An Physica prædeterminatio repugnet libertati.

NOnnulli recentiores contendunt voluntatem nostram in nullum actum prodire posse, quin à Deo vt à prima causa ad illum præuia quadam motione reali & Physica determinetur, sicque Physicè prædeterminetur. Quod si accuratiùs inquiras, in quo posita sit ratio totalis eiusmodi motionis, scito eam in eo consistere, vt fusè ostendimus in suaui Concordia disp. 2. sect. 1. quod sit entitas aliqua realis, recepta in voluntate antecedenter ad operationem illius, cuius positio non sit in nostra potestate, sed à sola Dei voluntate pendeat eam dare, vel non dare cui voluerit, quæ sit planè necessaria ad omnes actus siue bonos, siue malos materialiter spectatos; & qua posita necesse sit voluntatem operari actum illum particularem ad quem impellitur, non quidem necessitate consequente, vel infallibilitatis fundata in præscientia operationis futuræ, sed in necessitate antecedente orta ex naturali & intrinseca vi ipsius motionis prædeterminantis, independenter à quacunque præscientia operationis futuræ.

Verùm communis sententia Philosophorum, & Theologorum statuit prædeterminationem Physicam ita intellectam, repugnare libertati, adeoque ad liberum arbitrium requiri exsolutionem à prædeterminatione Physica. Proba-

tur 1. ex dictis, nam si necessitas agendi repugnat libertati, consequenter illi repugnat prædeterminatio Physica; sequela ostenditur, quia hæc in conceptu suo includit necessitatem agendi. Confirmatur, nam omnis necessitas vel est antecedens, vel consequens, & illa repugnat libertati, non hæc: at necessitas inclusa in Physica prædeterminatione non est consequens, sed antecedens, cùm actum non supponat, sed illum efficiat; ergo repugnat libertati.

Respondent aliqui necessitatem antecedentem non repugnare libertati, quando se tenet ex parte primæ causæ, quia Deus cùm sit omnipotens, potest efficaciter applicare voluntatem creatam ad actum in particulari, secundum modum libertatis. Verùm hoc refellitur, quia necessitas antecedens ex se & natura sua omnino repugnat libertati, ad cuius rationem requiritur indifferentia ad vtrumlibet, vt art. præcedenti probatum est: quare Deus etsi sit omnipotens, efficere non potest vt idem actus voluntatis fiat ex necessitate antecedente, simulque fiat liberè: sicut efficere non potest vt homo simul sit cœcus, & videns; aut quod aër simul sit lucidus, & tenebrosus. Imò necessitas antecedens orta ex omnipotentia Dei multò efficaciùs ligat voluntatem ad vnam partem, quam quæ oritur ex causis creatis; adeoque magis repugnat libertati seu indifferentiæ ad vtrumlibet.

Respondent 2. necessitatem quidem absolutam repugnare libertati, non autem necessitatem ex suppositione, & in sensu composito, qualis est necessitas orta ex motione Physica prædeterminante: at hoc etiam gratis asseritur, nam necessitas quæ vocatur ex suppositione, & in sensu composito, duplex est, alia quæ oritur ex suppositione antecedente, vt necessitas ama-

di Deum ex ſuppoſitione viſionis diuinæ, quæ etiam verè eſt neceſſitas abſoluta; alia ex ſuppoſitione conſequente, vt neceſſitas ſcribendi ex hypotheſi quod ſcribo, quæ etiam dici poteſt neceſſitas conditionata: prior autem repugnat libertati, non poſterior; quare cùm neceſſitas orta ex Phyſica prædeterminatione oriatur ex ſuppoſitione antecedente, vt perſpicuum eſt ex dictis, negari iure non poteſt quin ea ſit à parte rei neceſſitas abſoluta, &, quidquid ſit de hac voce, quin libertati aduerſetur.

Probatur 2. ex vulgari definitione libertatis apud Philoſophos, & Theologos receptiſſima; nam liberum illud dicitur quod poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum poteſt agere, vel non agere; at poſita Phyſica prædeterminatione, quæ dicitur eſſe vnum & maximè neceſſarium ex prærequiſitis ad agendum, voluntas non manet in eo ſtatu vt poſſit agere, vel non agere: ergo prædeterminatio illa tollit libertatem. Maior oſtenditur, quia vt docet Capreolus Princeps Thomiſtarum 1. diſt. 6. quæſt. vnica, art. 3. illud eſt diſcrimen inter agens naturale, & liberum, quod agens naturale, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, & ablato omni impedimento, neceſſariò agit, neque eſt in eius poteſtate non agere; at agens liberum, poſitis omnibus ita vt poſſit agere, non neceſſariò agit, ſed in poteſtate eius eſt vt agat, vel non agat. Minor oſtenditur, quia poſſe agere, vel non agere eſt eſſe indifferens ſeu indeterminatum ad agendum, vel non agendum; hæc autem indeterminatio tollitur per determinationem ad agendum, vt perſpicuum eſt.

Reſpondent aliqui definitionem illam non ita debere intelligi, vt ad libertatem neceſſarium ſit, quòd cum omnibus requiſitis ad agendum

voluntas possit coniungere carentiam operationis, sed tantùm quod cum illis habeat potentiam ipsam non agendi; at hæc potentia non destruitur per Physicam prædeterminationem. Verùm hoc refellitur, tum quia bruta etsi ad vnum determinata, retinent ipsam potentiam radicalem non agendi, nec tamen agunt liberè: tum quia ille non dicitur liber ad agendum, vel non agendum, qui habet potentiam ipsam remotam, per quam posset secundum se agere vel non agere, si alia adessent, sed tantùm qui præditus est potētia proxima & expedita ad vtrumlibet, ita vt facillimè possit hanc potentiam executioni mandare siue ad hanc, siue ad aliam partem vt voluerit. Vt vel ex eo patet, quòd omnino absurde diceres eum esse liberum ad currendum, aut non currendum, qui ob impedimentum aliquod ne quidem pedem mouere potest, esto potentiam ipsam motricem secundum se habeat perfectè sanam & integram. Quare licèt motio illa prædeterminans non destruat entitatem ipsam potentiæ liberæ, cùm tamen eam efficaciter & ineluctabiliter adigat ad vnam partem, per illam tollitur facultas proxima & expedita ad vtramlibet, quæ includitur in definitione liberi arbitrii.

Instabis, posito decreto absoluto quo Deus statuit ab æterno creare mundum in tempore, non potuit Deus non creare mundum, cùm sit immutabilis, & tamen mundum creauit liberè, ergo falsum est quod ad actum liberum requiratur, vt positis omnibus requisitis possit non fieri. Respondeo hoc argumentum apertè nobis fauere, quia omnium Theologorum consensu, creatio mundi non fuit in se formaliter libera, cùm supposito decreto Dei æterno & absoluto vitari non potuerit, sed tantum denominatiuè

per ordinem ad decretum illud, quod in se fuit liberum, quatenus Deus priùs ratione quàm decreuerit mundum creare, potuit à tali decreto abstinere, vt abstinuit à decreto creãdi alium mundum, quem æquè creare poterat. Quòd si decretum creandi mundum non fuisset in se liberum, nullo modo fuisset libera actualis mundi creatio, quia tunc neque in se, neque in alio libera fuisset. Hinc autem euidenter collige, si quid agimus ex Physica prædeterminatione, id nullo modo esse nobis liberum, non quidem in se, cùm posita illa prædeterminatione, à nobis vitari non possit; non etiam per denominationem ab illa prædeterminatione, cùm hæc in potestate nostra non sit.

Probatur 3. nam proprium est potentiæ liberæ se ipsam determinare ad agendum, cùm aliæ res potiùs aliunde determinentur, quàm seipsas determinent, vt omnes fatentur: at potentia libera non potest seipsam ad agendum determinare, si à Deo Physicè prædeterminatur ad singulos actus, vt volunt aduersarij: ergo eiusmodi prædeterminatio non cohæret cum modo agendi potentiæ liberæ. Minor patet; tum quia ideo alia agentia non se determinãt, quia aliunde sunt determinata; tum quia quod se determinat, transit à statu indifferenti ad statum fixum & determinatum, at quod iam est Physicè prædeterminatum non est in statu indifferenti, sed in statu fixo & determinato; ergo impossibile est quod se determinet.

Confirmatur, nam cùm posita Physica prædeterminatione ad actum v. c. amoris, voluntas priùs natura quàm operetur, sit iam determinata ad eliciendum actum amoris, adeo vt per nullam potentiam fieri possit vt ab ea determinatione se subducat, solùm dici potest eam, cùm

actu agit, exequi determinationem sibi iam à Deo impositam, non autem se ad actum determinare: siquidē vt quis se determinet ad actum, non sufficit quod per motionem alterius transeat à carentia actus ad actum, sic enim bruta & insensibilia se ad agendum determinarent, & consequenter agerent liberè, cùm à carentia actus ad actum transeant; sed maximè requiritur vt à statu indifferenti & indeterminato transeat ad statum fixum & determinatum, quod certè fieri non potest, si iam à Deo præuentus est Physica illa prædeterminatione, quæ agendi necessitatem includit.

Vnde refelluntur qui dicunt, non requiri ad libertatem, quòd voluntas sit simpliciter primum se determinans, sed satis esse quòd sit secundum se determinans. Hoc enim verum est, sed quæstio manet ipsis soluenda, quomodo voluntas se verè determinet vt secundum determinans, si iam est à Deo Physicè prædeterminata ad talem actum in specie, & in indiuiduo; cùm sic nihil illi determinandum supersit.

Dicent, voluntatem se determinare quoad actum secundum, cùm tantùm à Deo sit prædeterminata in actu primo. Sed contrà, nam cùm ita sit prædeterminata in actu primo, vt nequeat sustinere actum secundum, sed necessariò illum ex vi illius prædeterminationis eliciat, profectò repugnat quod propriè se determinet ad actum secundum, cùm etiam respectu illius sit iam à Deo determinata.

Probatur 4. nam ille non agit liberè, qui non agit cum dominio in proprium actum, at qui mouetur ad agendum per Physicam prædeterminationem, non agit cum dominio in proprium actum; ergo non agit liberè. Maior ab omnibus admittitur, suadetur minor, quia ille

agit cum dominio in proprium actum, in cuius potestate est vt illum eliciat, vel non eliciat: Qui autem impellitur ad agendum per Physicam prædeterminationem, non ita se habet, cùm necessariò agat, & actum quem elicit nequeat sustinere: ergo non agit liberè.

Confirmatur ex S. Thoma 1. p. quæst. 82. art. 2. ad 3. vbi ait, nos esse dominos nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc, vel illud eligere. Et 2. sicut dist. 25. quæst. 1. art. 1. ad 3. vbi docet, determinationem actionis & finis in potestate liberi arbitrij constitui. sicque sibi remanere dominium sui actus. Et ibid. ad 1. docet ea propria ratione liberum arbitrium esse in Deo, quia determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed à seipso, & ideo ipsum verissimè sui operis dominum esse. Et dist. 39. quæst. 1. art. 1. affirmat voluntatem nostram esse ex se indifferentem ad plura, & quod determinatè exeat in hunc actum, vel in illum, non esse ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Vnde art. sequenti probat, rationem culpæ in actu deformi esse, ex eo quòd procedit ab habente dominium sui actus; hoc autem esse in homine secundam illam potentiam quæ ad plura se habet, neque ad aliquid eorum determinatur nisi ex se ipsa, quod tantùm voluntati competit. Quæ & similia aliàs à nobis relata, adeo euidenter Physicam prædeterminationem iugulant, vt nunquam capere potuerim qua mente ij Thomistæ audiri velint, qui eiusmodi prædeterminationem defendunt.

ARTICVLVS III.

Confirmatio prædictorum sigillatim quoad actus bonos.

PRæcedenti articulo ostendimus prædeterminationem Physicam repugnare libertati in genere, vnde manifestè sequitur eam non posse conciliari cum vllo actu libero in specie, cuiuscunque conditionis sit. Ad maiorem tamen prædictorum cōfirmationem, placet hoc, & sequenti art. sigillatim demonstrare voluntatem nostram non prædeterminari à Deo ad actus bonos, nec ad malos.

Et quidem quod non prædeterminetur Physicè ad actus bonos, probatur tum ex August. lib. de spiritu & littera cap. 34. vbi ait, *Visorum suasionibus agit Deus vt velimus, & credamus*, &c. *Sed consentire, vel dissentire propriæ voluntatis est.* Et infrà, *Profectò ipsum velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus misericordia eius præuenit nos, consentire autem vocationi Dei, vel dissentire ab ea, sicut dixi, propriæ voluntatis est.* Et lib. 2. contra Petilianum, *Si tibi proponam quæstionem, quomodo Deus pater attrahat ad filium homines quos in libero dimisit arbitrio, fortassis eam difficile soluturus es; quomodo enim attrahit, si dimittit vt quis quod voluerit eligat, & tamen vtrumque verum est, sed intellectu hoc penetrare pauci valent.* At gratia illa attrahens, omnium consensu, est gratia efficax; ex quo euidenter sequitur gratiam efficacem non habere vim prædeterminandi voluntatem ad actus bonos, cùm ei relinquat facultatem eligendi quod libuerit. Quod etiam apertè sumitur ex loco illo celebri tract. 26. in Ioan. *Videte*

quomodo trahit pater, docendo delectat, non necessitatem imponendo, ecce quomodo trahit; erunt omnes docibiles Dei, trahere Dei est. Pleraque alia in variis tractatibus retulimus ex eodem Aug. quæ manifestè ostendunt, positâ gratia voluntatem nostram manere indifferentem ad consentiendum, & dissentiendum.

Tum ex Prospero lib. 2. de vocat. gentium cap. 12. vbi sic scribit, *Sed multis qui iam iudicio rationis vtuntur, ideo liberum est discedere, vt non discessisse sit præmium, & vt quod non potest nisi cooperante Dei Spiritu fieri, eorum meritis deputetur quorum id potuit voluntate non fieri.* Et cap. 28. *Ipsamque gloriam,* inquit, *iisdem quibus eam impertit, adscribit, vt quamuis auxilio Dei steterint, tamen quia in se habebant vnde caderent, ipsorum sit meritum quòd steterunt.* Quibus verbis Prosper manifestè ostendit, gratiam ita mouere ad opus bonum, vt relinquat voluntati libertatem non obsequendi; imò sine hac ad agendum indeterminatione sub gratia mouente, nullum esse meritum. Quod etiam euidenter colligitur ex verbis illis sequentibus. *Igitur sicut illi qui crediderunt, iuuantur vt in fide maneant, sic & qui non crediderunt, iuuantur vt credant. Et quemadmodum illi in sua habent potestate vt exeant, ita & isti in sua habent potestate ne veniant.* Hinc enim patet gratiam illam qua homines actu iuuantur ad credendum, & in fide perseuerandum, repudiari posse; adeoque non habere vim prædeterminandi eorum voluntatem, siue ad fidem, siue ad perseuerantiam.

Tum ex Richardo Victorino tract. 1. de statu interioris hominis cap. 13. quo loco ait, *Libertatis verò est quòd consensus eius extorqueri, vel cohiberi non potest, potest enim consentire, vel non consentire inspirationi diuinæ, similiter & suggestioni diabolicæ.*

lica. Quæ verba non maiorem tribuunt de-
:rminandi vim inspirationi diuinæ, quàm sug-
cstioni diabolicæ, cui nullus concedit virtu-
:m Physicè prædeterminandi voluntatem ad
pus malum.

Tum ex S. Thoma quodlibeto 1. art. 7. ad
. vbi ait, *Deus mouet omnia secundum modum eo-
um, & ideo diuina motio à quibusdam participatur
:m necessitate, à natura autem rationali cum liber-
:te, propter hoc quòd virtus rationalis se habet ad op-
sita, & ideo sic Deus mouet mentem humanam ad
num, quod tamen potest huic motioni resistere.* Et 1.
. quæst. 62. art. 3. ad 2. vbi ita habet, *Dicen-
um quod omnis forma inclinat suum subiectum se-
ndum modum naturæ eius, modus autem naturalis
tellectualis naturæ est vt liberè feratur in ea quæ vult,
ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed
bens gratiam potest ea non vti, & peccare.* Ex qui-
is verbis manifestum est reiici ab operibus
nis per gratiam elicitis, vt libertati contra-
:m, quamcunque necessitatem & determina-
nem ad vnum, qua voluntas adigatur ad
endum.

Tum ex Concilio Senonensi decreto 15. de
ero arbitrio, vbi ait; *Neque tamen tanta gratiæ
essitas libero præiudicat arbitrio, cùm illa semper sit
promptu, nec momentum quidem prætereat in quo
us non stet ad ostium & pulset, cui si quis aperue-
ianuam, intrabit ad illum, & cœnabit cum illo. Nec
ique tale sit huiusmodi trahentis Dei auxilium, cui
sti non possit. Quoties enim Dominus voluit congre-
e pullos suos sub alas, & noluit? Frustrà certe Do-
ins Iudæos duræ ceruicis & incircumcisi cordis ar-
ret, qui semper Spiritu sancto resisterent; frustrà
:ulus Thessalonicenses admoneret Spiritum ne ex-
uerent, si diuinis inspirationibus homines ineuita-
ter raperentur.* Ex quibus verbis patet 1. auxi-

lium trahens ſeu efficax non eſſe tale cui reſiſti non poſsit. 2. homines non rapi ineuitabiliter diuinis inſpirationibus. 3. veritatem iſtam colligi ex locis ſcripturæ, quibus conſtat gratiam interdum repudiari, & effectu carere.

Tum ex Concilio Trid ſeſſ. 6. cap. 5. vbi ſic loquitur; *Ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus ſancti illuminationem, neque homo ipſe nihil omnino agat, inſpirationem illam recipiens, quippe qui illam & abiicere poteſt.* Vnde can. 6. ſic ſtatuit; *Si quis dixerit liberum arbitrium hominis à Deo motum & excitatum, nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam gratiam iuſtificationis ſe diſponat ac præparet, neque poſſe diſſentire ſi velit, anathema ſit.* Quibus verbis damnatur hæreſis tum Lutheri, qui docuit hominem ita à Deo moueri per gratiam, vt illius voluntas in conuerſione merè paſſiuè ſe habeat; tum Caluini, qui exiſtimauit eam quidem agere, ſed ita ad agendum determinari, vt non poſsit non agere.

Dices, prædictas auctoritates non probare gratiam poſſe reiici in ſenſu compoſito, ſed tantùm in ſenſu diuiſo, ita ſcilicet vt auxilium efficax & diſſenſus poſsint eſſe in voluntate, non quidem ſimul & coniunctim, ſed diuiſim, ſeu diuerſis temporibus. Verùm hæc reſponſio refellitur, tum quia teſtimonia adducta pro repudiabilitate gratiæ, ſi penitius inſpiciantur, manifeſtè oſtendunt gratiam efficacem adeo eſſe attemperatam voluntati, vt nullo modo eam determinet ad vnam partem, ſed eam relinquat indifferentem ad coniungendum cum ipſa vel actum bonum, vel negationem illius, & conſequenter eam poſſe repudiari etiam in ſenſu compoſito.

Confirmatur, nam pleraq; teſtimonia oſten-

ant hominem eadem facilitate posse dissentire atiæ, & illi assensum præbere; at nemo dubi-t quin ea intelligantur de assensu gratiæ in nsu composito, ergo etiam intelligi debent de issensu in sensu composito. Alia verò testimo-ia excludunt necessitatem consentiendi, adeo-ue loquuntur de potestate dissentiendi etiam sensu composito; quia si nulla est necessitas onsentiendi, facilè excluso consensu, gratia am dissensu in eadem voluntate coniungi otest.

Tum quia Patres ideo affirmant gratiam pos- repudiari, vt libertatem voluntatis seruent in-olumem; at certè intentum non assequeren-ır, si tantùm vellent gratiam posse repudiari sensu diuiso, non autem in sensu composito; uia si hoc sufficeret ad libertatem, sequeretur norem beatificum esse perfectè liberum, cùm osit beatus in sensu diuiso Deum non amare, ihilque sit adeo necessarium & ineluctabile, uod eo modo non posit non fieri, vt perspi-ium est.

Tum quia Caluinus, vt alios libertatis ho-es prætercam, non adeo erat demens vt existi-iaret, gratiam efficacem & dissensum non pos- poni in eadem voluntate diuisim, seu diuer-s temporibus, sed in ea erat sententia vt puta-t, gratiam illam non posse simul poni in vo-ntate cum dissensu. Quare cùm ab Ecclesia vt alè sentiens de libertate damnatus fuerit, pro-tereaque in Concilio Trid. contra illum sta-itum sit, hominem posse gratiam abiicere, ei-ıe dissentire si velit, hinc manifestissimum detur eiusmodi definitionem intelligendam se de repudiabilitate gratiæ, etiam in sensu omposito.

ARTICVLVS IV.

Idem ostenditur speciatim quoad actus malos.

IAm verò quòd voluntas hominis non prædeterminetur Physicè ad actus malos, probatur tum ex August. lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. his verbis, *Quæcunque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, & non peccabitur: an fortè fallit incautum? ergo caueat ne fallatur: an tanta fallacia est vt caueri omnino non possit, si ita est, nulla peccata sunt: quis enim peccat in eo quòd nullo modo caueri potest? peccatur autem, caueri igitur potest.* Vnde cap. 4. eiusdem libri, *sicut tu*, inquit, *quædam quæ fecisti meministi, nec tamen quæ meministi omnia fecisti; ita Deus omnia quorum ipse auctor est, præscit, nec tamen omnium quæ præscit, ipse auctor est; quorum autem non est auctor, iustus est vltor.* Ex quibus constat nullam esse causam qua voluntas determinetur ad actum peccati, & ideo Deum iustè de peccatis vindictam sumere, quia hominem ad illa non impellit: quæ sanè falsa essent, si homo ad singulos actus malos à Deo Physicè prædeterminaretur, vt volunt aduersarij. Et in horum confirmationem proferri possunt innumera testimonia Augustini, quibus in Consensu orbis cap. 11. ostendimus, homini paratum esse ex parte Dei auxilium necessarium & sufficiens ad præcepta implenda, tentationes superandas, peccata cauenda, & salutem consequendam: ea enim stare non possunt cum illa prædeterminatione Physica ad singulos actus malos, vt per se notum videtur, & postea demonstrandum erit.

Tum ex Prospero in resp. ad 11. Gallorum obiectionem, cùm ait; *Nullus Catholicorum dixit, aut dicit, quòd Deus homines piè recteque viuentes per potentiam in peccata compellat, & innocentia humana potestas diuina vim faciat, vt eam à proposito bona conuersationis excutiat; non sunt Dei opera ista, sed diaboli, cuius gaudium est ruina Sanctorum.* Et ad 18. *si Deus hominem sibi obedientem à pietate deturbat, & bene currentem cadere facit; ergo pro bonis mala retribuit, & iniustè punit, quod vt fiat impellit: quid tam peruersum, quid tam insanum dici aut cogitari potest?* At quid quæso aliud dicunt, quid aliud cogitant ij qui docent, Deum præmouere, impellere, imò Physicè & ineluctabiliter prædeterminare voluntatem nostram ad omnes & singulos actus prauos quos elicit?

Tum ex Concilio Arausc. 2. can. 28. vbi sic statuitur; *Aliquos ad malum diuina potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus, sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione in eos anathema dicimus:* at quid aliud volunt illi qui docent; Deum ab æterno decreuisse, ante præuisionem operum, maximam hominum partem damnare, & ex vi talis decreti eos in tempore ad actus prauos prædeterminare, vt decretum illud fixum sit & immobile?

Tum ex S. Thoma locis innumeris in nostra illius defensione collectis, quibus docet Deum non inducere voluntatem nostram ad malum inclinando, sed non impediendo, impossibile esse quod Deo agente aliqui auertantur ab vltimo fine, Deum non impellere directè ad actum peccati, quia aliàs esset causa peccati; actum malum homini non imputari, si illum vitare non potuit, homini non deesse gratiam per quam peccatum possit cauere si velit, & similia quæ planè ostendunt prædeterminationem Phy-

ficam ad actus malos ab illius mente esse alienissimam.

Ad hæc aliave testimonia variis modis respondent Aduersarij, qui omnes eò reducuntur, vt ex vna parte homo non prædeterminetur à Deo ad peccatum formaliter, sed tantùm ad illius entitatem, quæ bona est; ex alia verò cum eiusmodi prædeterminatione ad entitatem actus mali, homo habeat auxilium sufficiens cum quo ad bonum inclinetur, & peccatum absolute cauere possit, sicque Deus non sit auctor peccati. Verùm hæc responsio nullo modo satisfacit. Nam in primis quamuis Deus non dicatur prædeterminare nisi ad entitatem actualem peccati, id non sufficit vt non debeat censeri causa peccati, quia vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 80. art. 1. cùm peccatum actus quidam sit, qui est directè causa actus, est directè causa peccati. vnde addit illud esse directè causam actus, quod principium illius actus mouet ad agendum, & quia voluntas est principium actus peccati, nihil esse directè causam peccati, nisi quod potest mouere voluntatem ad agendum. Quare si Deus voluntatem Physicè prædeterminaret ad actum peccati, id non impediret quin esset vera & directa causa peccati.

Confirmatur, tùm quia S. Doctor ibid. tradit voluntatem hominis ideo esse directè causam peccati, quia seipsam interiùs mouet & inclinat ad actum peccati, quod non potest intelligi nisi de actu entitatiuè seu materialiter spectato, cùm voluntas nunquam feratur in actum malum formaliter, seu sub ratione mali & peccati. Ergo si Deus voluntatem directè mouet & determinat ad actum peccati entitatiue spectatum, dubitari non potest quin propriè & directè sit causa peccati; imò magis propriè quàm voluntas ipsa.

Tum quia idem Doctor Angelicus 1. 2. qu. 75. art. 4. docet, vnum peccatum esse causam per se alterius peccati, quando ex vno actu consimilem faciliùs committat; ex actibus enim causantur dispositiones, & habitus inclinantes ad similes actus: si ergo illud est per se causa peccati, quod disponit ad habitum inclinantem ad actum peccati, Deus haud dubie potiori iure causa per se peccatorum omnium dicendus erit, si voluntatem humanam ad omnes actus prauos Physicè prædeterminat. Sequela ostenditur 1. quia priori modo non causatur actus prauus nisi remotè & mediate, posteriori verò causatur proximè & immediatè. 2. quia etsi causetur habitus prauus, non illico sequitur actus malus, quia habitibus vtimur cum volumus: at Physica prædeterminatio coniunctionem adeo necessariam habet cum actu prauo, vt ea posita impossibile sit talem actum, imò & peccatum ipsum formale cauere.

Secundò[1], posita prædeterminatione Physica ad actum prauum, intelligi non potest quomodo possit homo peccatum vitare, & quo iure peccatum ineuitabile ei imputari possit: quod enim dicitur, eum præditum esse gratia sufficienti ad peccatum vitandum, id apertè falsum est, & ridiculum: quia illa gratia non potest dici sufficiens ad peccatum vitandum, quæ longè debilior est ea motione qua voluntas trahitur ad actum peccati: at nulla est gratia in homine ad actum malum prædeterminato, quæ non sit longè debilior motione prædeterminante: cùm hæc motio nulla virtute creata effectu suo frustrari possit, gratia verò, si quæ cum illa coniuncta est in eadem voluntate, nullum effectum habere possit.

Confirmatur, nam vel illa gratia est sufficiens

ad impediendum actum realem, vel ad impediendam illius malitiam; at neutrum dici potest, non primum vt iam ostensum est, non etiam secundum, quia sicut nihil impedire potest quin posita motione prædeterminante sequatur actus, ita nulla vi fieri potest vt posito actu, non sequatur illius malitia: quare impossibile est quòd Physicè prædeterminatus ad actum peccati, ipsius peccati malitiam impediat adeoque quòd habeat gratiam sufficientem ad peccatum cauendum.

ARTICVLVS V.

Generalia quædam Physicæ prædeterminationis fundamenta conuelluntur.

OBiicitur 1. Illud non nocet libertati, quod non immutat modum agendi naturalem libertatis: at prædeterminatio Physica illum non immutat, ergo non nocet libertati. Maior clara est, & probatione non indiget: minor suadetur, quia tamdiu manet modus agendi naturalis voluntatis, quamdiu intellectus repræsentat obiectum cum indifferentia, ita vt ostendat non esse necessariò amplectendum, sed posse amari, vel non amari; hæc autem indifferentia intellectus vel obiecti, non tollitur per prædeterminationem Physicam. Respondeo negando minorem, illiusque probationem, modus enim naturalis agendi voluntatis, vt est potentia libera, quomodo hic consideratur, non in eo consistit tantùm vt obiectum ab intellectu repræsentetur sub indifferentia, sed in eo maximè vt ipsa voluntas sit indifferens ad tale obiectum amplectendum, vel non amplectendum; qualis non est sub prædeterminatione Physica.

Et sanè quid magis à recto sensu alienum est, quàm eum pronunciare liberum respectu obiecti, quod ob immissam prædeterminationem non potest non diligere, esto intellectus iudicet eiusmodi obiectum ex proprio merito non esse necessariò diligendum? Id perinde est ac si quis diceret, eum esse liberum vt possit si velit effugere è carcere, qui videt ostium apertum quo saluti suæ consulere posset, nisi catenis, & compedibus constrictus esset.

Obiicitur 2. etsi sit de ratione liberi arbitrij creati vt se determinet, non tamen vt sit primum se determinans, sicut neque vt sit primum liberum, aut primum se mouens: at esset primum se determinans, nisi priùs à Deo determinaretur; ergo debet à Deo priùs determinari, & consequenter prædeterminari. Respondeo 1. minorem absolutè negari posse, quia vt voluntas non sit primum se determinans ad aliquem actum, non est necesse quod priùs à Deo determinetur ad talem actum, quàm ea se ad illum determinet; sed sufficit quòd nequeat se determinare ad vllum actum, sine influxu cooperatiuo primæ causæ.

Respondeo 2. si aliqua præuia determinatio requiritur ex parte Dei ad actus omnes voluntatis, eam sufficere qua voluntas est determinata à Deo ad bonum in communi: postea enim hac generali determinatione, illa se determinat ad hoc, vel illud bonum particulare, vt patet ex loco illo luculentissimo S. Thomæ 1. 2. quæst. 9. art. 6. ad 3. *Deus mouet voluntatem hominis sicut vniuersalis motor ad vniuersale obiectum voluntatis, quod est bonum, & sine hac vniuersali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum, vel apparens bonum.*

Respondeo 3. aduersarios eo ipso quò fatentur hominem se determinare, saltem vt secundum se determinans, teneri concedere, si consequenter loqui velint eum non prædeterminari Physicè ad actus suos in speciali: quia si à Deo ad illos prædeterminaretur, ipsi nihil determinandum relinqueretur, sed tantùm suarum esset partium determinationem à Deo sibi impositam exequi per modum meri instrumenti, qui modus agendi libertati omnino repugnat.

Obiicitur 3. ab eo quod est indeterminatum & indifferens ad vtrumlibet, non potest oriri effectus determinatus, nisi ab aliquo extrinseco determinetur, vt sæpe docet S. Thomas: atqui voluntas creata est indeterminata & indifferens ad vtrumlibet; ergo ab ea non potest oriri effectus determinatus, nisi ab aliquo extrinseco determinetur, nempe à Deo. Respondeo 1. ex Ferrar. lib. 1. contra gent. cap. 82. §. *ad primum horum*, maiorem esse veram de eo quod est ad vtrumlibet per modum materiæ, & potentiæ passiuæ, non autem de eo quod se habet ad vtrumlibet per modum agentis liberi: hoc enim non est necesse ab aliquo extrinsecò determinari, sed seipsum ratione suæ libertatis determinare potest.

Respondeo 2. ex S. Thoma quæst. 3. de malo art. 3. ex eo quod voluntas est ad vtrumlibet, tantùm sequi eam per aliquid determinari ad vnum, nempe per consilium rationis, non tamen requiri quod hoc fiat per agens aliquod extrinsecum, aut per motionem quandam Physicè prædeterminantem, & ineluctabilem.

Respondeo 3. distinguendo maiorem, iuxta ante dicta, ad summum enim probat, vt voluntas se determinet ad aliquem actum specialem, prærequiri ex parte Dei præuiam determinatio-

nem ad bonum in communi, & ad motus indeliberatos, qui vsum libertatis præcedunt: non tamen per nouam prædeterminationem ad singulos actus, hæc enim propriam voluntatis determinationem, adeoque & ipsius libertatem penitus destrueret.

Obiicitur 4. Deus voluntatem nostram Physicè prædeterminat, non tantùm vt operetur, sed etiam vt operetur liberè; ergo illa prædeterminatio non nocet libertati, quin potiùs illam caussat & fouet. Confirmatur, quia voluntas Dei est efficax, non tantùm vt fiat quod vult, sed etiam eo modo quo vult: at Deus mouendo voluntatem nostram vult vt ea operetur liberè, ergo agit liberè. Respondeo maiorem absurdam esse, & pugnantia inuoluere, cùm enim Physica prædeterminatio essentialiter repugnet libertati, vt ostensum est, non potest Deus qui est infinitè sapiens, velle prædeterminare voluntatem creatam ad agendum libere: quia vt agat liberè, omnino requiritur vt priùs ratione quàm agat, sit indifferens & indeterminata ad vtrumlibet; quæ indifferentia & indeterminatio tollitur per prædeterminationem ad vnum.

Vnde ad confirmationem dicimus, ideo voluntatem Dei esse efficacem, vt fiat quidquid vult, & eo modo quo vult, quia applicat media apta ad effectus quos intendit, & ad modum quo illos vult producere. At prædeterminatio Physica non est medium aptum, vt actus voluntatis fiat liberè: quare tantùm abest vt ex efficacia diuinæ voluntatis debeat concludi, Deum prædeterminare voluntatem nostram vt operetur liberè, quin potiùs ex ea optimum sumitur argumentum, ad amouendam Physicam prædeterminationem ab actibus liberis.

Obiicitur 5. concursus Dei ad actus volun-

tatis, non destruit eorum libertatem, & tamen illo concursu posito voluntas non potest non operari: ergo similiter Physica prædeterminatio non officit libertati, etsi ea posita necesse sit voluntatem operari. Respondeo negando sequelam, & ratio discriminis est, quia concursus Dei ad actum aliquem, cum illo identificatur; quare etsi eo concursu posito, non possit non esse actus, id non magis nocet libertati, quàm quòd posito actu, non possit non esse actus: vtrumque enim spectat ad necessitatem consequentem, quæ vsum libertatis supponit. At motio prædeterminans est quædam entitas ab actu voluntatis realiter distincta, vnde infert necessitatem agendi antecedentem quæ libertati repugnat.

ARTICVLVS VI.

Soluuntur specialia fundamenta Physicæ prædeterminationis ad actus bonos.

OBiicitur 1. Decretum æternum quo Deus vult aliquos conuertere, vel saluare, est ex se efficax & immutabile: at non esset, nisi per motiones Physicè prædeterminantes executioni mandaretur; quia aliàs ob vertibilitatem voluntatis creatæ effectu frustrari posset: ergo motiones illæ admittendæ sunt ad actus bonos, quibus homo conuertitur, & salutem consequitur. Respondeo maiorem falsam esse in sensu arguentium, contendunt enim decretum Dei circa conuertendos, vel saluandos, esse ex se efficax omnino independenter à voluntate illorum, etiam tanquam à conditione præuisa, quod à veritate alienum existimamus. Deus

enim neminem statuit absolutè conuertere, vel saluare per auxilia gratiæ, nisi præuia scientia qua nouit eum conuertendum & saluandum, si per talia auxilia alioqui repudiabilia vocetur. Vnde ad probationem dicimus, non esse timendum ne decretum Dei corruat, cùm innitatur scientiæ omnino euidenti & infallibili.

Obiicitur 2. nemo potest resistere voluntati Dei efficaci, quia aliàs non esset omnipotens; at quodlibet opus bonum à nobis elicitum est effectus voluntatis Dei efficacis; ergo non possumus non operari eiusmodi bona, sicque ad illa Physicè prædeterminamur. Respondeo in voluntate efficaci qua Deus aliquid vult à nostra libera voluntate obtinere, duo consideranda esse. 1. totam vim realem & effectiuam qua nos ad agendum impellit. 2. præuiam lucem qua dirigitur, vt nobis immittat motionem proportionatam ad effectum quem intendit. Et quidem si voluntas Dei priori modo accipiatur, certum est nos [redacted] posse illi resistere, quod nequaquam Deo est iniuriosum, cùm ipsemet vt locum libertati & merito relinquat, adeo suauiter nos moueat, vt facultatem resistendi nullatenus tollat vel impediat. Si verò voluntas Dei sumatur posteriori modo, sic fatemur nos illi non posse resistere, ac proinde non posse non operari ea bona quæ à nobis fieri vult. Vnde infertur solùm necessitas consequens, non autem antecedens, adeoque nec prædeterminatio Physica.

Obiicitur 3. Deum immutare, flectere, vertere quo voluerit corda hominum; hæc autem indicant prædeterminationem Physicam. Respondeo negando minorem, nam interdum oratores, & mulieres corda hominum flectunt quo volunt; quod tamen fit sine vlla prædetermina-

tione Physica, Ergo etsi Deus similem immutationem operetur in cordibus hominum, id non sufficit vt dicamus eum illam operari per Physicam prædeterminationem. Et sanè si vel sola exterior suasio sæpe sufficit vt cor hominis infallibiliter mutetur, quis neget Deum posse illud inflectere vt libuerit, excitando interiùs cogitationes & affectus congruos, quibus nouit voluntatem infallibiliter inflectendam, etsi nulla adhibeatur Physica prædeterminatio?

Obiicitur 4. si gratia efficax non determinat voluntatem nostram ad actum bonum, sed eam relinquit indifferentem vt agat, vel non agat, ergo expectat illius consensum vt cùm illa operetur: at dicere gratiam expectare consensum nostrum, est error Semipelagianorum ab Ecclesia damnatus. Respondeo esse errorem dicere, primam gratiam expectare consensum naturalem nostræ voluntatis, qui illam aduocet & mereatur; non tamen esse errorem, sed Catholicam doctrinam, affirmare grati[illegible]qua homo iam misericorditer præuentus est, & excitatus ad opus bonum, expectare consensum liberum voluntatis, vt simul cum illa tale opus edat. Hoc enim manifestè colligitur ex verbis illis Isa. 5. *Expectaui vt faceret vuas, & fecit labruscas*, & ex illis Apocal. 3. *Ecce sto ad ostium & pulso, si quis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum & cœnabo cum illo.* Neque aliò tendunt innumera testimonia quæ pro gratia sufficiente, non bene operantibus collata, tum ex Sanctis Patribus, tum ex præstantissimis Theologis in consensu orbis attulimus.

Obiicies 5. vel gratia determinat voluntatem, vel voluntas gratiam; at hoc posterius dici non potest sine iniuria gratiæ, ergo prius illud affirmari debet. Respondeo maiorem fal-

ſam eſſe ſi intelligatur de determinatione propriè dicta, qua aliquid effectiuè impellitur ad actum iniecta agendi neceſſitate: ſic enim nec gratia voluntatem determinat, vt oſtenſum eſt, nec voluntas gratiam, vt ex eo manifeſtum eſt, quòd cùm gratia voluntatem præueniat, & excitet ad actum, & aliunde ſit ordinis ſupernaturalis, repugnat quod voluntas creata illam effectiuè impellat & applicet ad actum, ac multo magis quod eam ad agendum neceſſitet. Quidam tamen concedunt gratiam à voluntate determinari in alio ſenſu valde improprio, quatenus ſcilicet gratia non influeret ad opus bonum, niſi voluntas ſe ſponte & liberè ad illum determinaret. Quod vt liquet non tam ſpectat ad gratiam efficacem, quæ eſt propriè excitans & præueniens, quam ad adiuuantem & cooperantem, de qua obiectio non videtur procedere.

Obiicitur 6. gratia ſubiicit voluntatem, & non voluntas gratiam, vt fides docet: ergo gratia voluntatem determinat: ſequela patet, nam ſi voluntas à gratia determinatur, ipſa ſe determinat, ſimulque gratiam ad actum trahit: ex quò ſequitur manifeſtè gratiam ſubiici voluntati, & eſſe pediſſequam illius. Reſpondeo gratiam tribus modis ſpectari poſſe. 1. quoad ſuam entitatem & vim agendi. 2. quantum ad impulſum quo voluntatem mouet, eam præueniendo. 3. quoad cooperationem quam voluntati operanti exhibet. Gratia primo, & ſecundo modo nullatenus ſubiicitur voluntati, neq; ab ea pendet; tertio verò modo, ſeu quoad vſum voluntati ſubiicitur, eo ſenſu quòd gratia non cooperaretur niſi voluntas operaretur. Nec dicas gratiam facere vt voluntas operetur, ſicque eam ſibi ſubiicere quoad vſum: nam hoc ita facit vt nihilominus voluntati liberum ſit

non operari, adeoque impedire influxum gratiæ in opus. Quare cùm agat potens non agere, neque agat ſine gratia, negari non poteſt quin actualis influxus ſeu vſus gratiæ ab illa aliquo modo pendeat. Et hoc apertè confirmat quidquid in libro citato pro gratia in vacuum recepta, ex Doctoribus Catholicis protulimus.

ARTICVLVS VII.

Refelluntur præcipuæ rationes quæ pro Phyſica prædeterminatione ad actus prauos adduci ſolent.

QVamuis hæc prædeterminatio longè ſit præcedenti deterior, eò quòd non tantùm libertatem lædit, & gratiam ſufficientem exſcindit, ſed etiam ſanctitati & iuſtitiæ diuinæ non parum eſt iniurioſa, patronos tamen nonnullos nacta eſt doctrinâ & pietate celebres, qui eam totis viribus defendunt.

Fundantur 1. quia ſcriptura ſæpe docet malos homines eſſe velut inſtrumenta, quibus Deus vtitur ad debellandos & affligendos impios, vt paret ex verbis illis Iſa. 10. *Aſſur virga furoris mei & baculus ipſe eſt, ad gentem fallacem mittam eum, & contra populum furoris mei mandabo illi* aliiſque ſimilibus. Reſpondeo ex iis locis non debere colligi, Deum homines impellere & prædeterminare Phyſicè ad actus prauos, ſed tantùm permiſſiuè, quatenus non impedit quin, quod in aliorum perniciem conceperunt, exequantur. Sicut ille dicitur canem in leporem immittere, qui funem laxat quo tenebatur. Videnda reſponſio ad obiect. 3. quâ etiam hæc confirmatur.

Fundantur 2. in verbis illis Aug. ex lib. 2. de libero arb. cap. 20. *Omne bonum ex Deo, nulla ergo natura est qua non sit ex Deo. Motus ergo ille auersionis, quem fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, & ad Deum pertinere ne dubites.* Respondeo hæc verba mala fide referri, siquidem in Augustino sic legitur, *& ad Deum non pertinere ne dubites:* quod series ipsa textus satis demonstrat: nam ex eo quod actus peccati est motus defectiuus, & omnis defectus ex nihilo est, inde manifestè sequitur actum illum non esse à Deo.

Fundantur 3. in aliis locis Augustini, cùm ait Deum inclinare voluntates hominum ad mala. Verùm S. Thomas cap. 9. ad Rom. lect. 3. ad hanc obiectionem respondet dicens, Deum ex Augustino aliter homines inclinare ad bonum, aliter ad malum. Nam ad bona, inquit, inclinat hominum voluntates directè, & per se tãquam auctor bonorum, ad malum autem dicitur inclinare, vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scilicet Deus homini aliquid proponit vel interiùs, vel exteriùs quod quantum est de se est inductiuum ad bonum, sed homo per suam malitiam peruersè vtitur ad malum.

Fundantur 4. in hac ratione ex S. Thoma desumpta: Omne ens per participationem debet reduci in ens per essentiam, tanquam in primum agens simpliciter: sed actus peccati in quantum actus, est ens per participationem, ergo sub hac ratione debet reduci in ens per essentiam; scilicet in Deum tanquam in primum agens simpliciter. Respondeo hoc argumento nihil contra nos concludi, quia non est de ratione primæ causæ, vt hominem impellat

& prædeterminet ad actum peccati, sed potiùs vt à tali impulsu abstineat, ne illius libertatem lædat; tantumque cum illo concurrat quoties ad actum malum se lubens & volens determinauerit. Vnde dicimus actum peccati non debere reduci in Deum, vt in causam Physicè prædeterminantem, sed vt in causam intimè cooperantem.

Instabis, Deus vt prima causa debet priùs influere in effectum, quàm causa secunda, quia si simul concurreret, essent iam duo prima principia. Respondeo hoc gratis affirmari, quia influxus Dei ad operationes causarum secũdarum ita attemperatus est, vt nonnisi cum earum influxu coniunctus, quidquam producere possit. Vnde non potest concipi quòd Deus priùs concurrat ad illuminationem à sole ortam, quàm sol ipse, & multò minùs quòd priùs influat ad actus vitales siue bonos, siue malos voluntatis creatæ, quàm voluntas ipsa. Neque inde sequitur esse plura prima principia, quia quod nulla creatura possit agere sine concursu Dei, inde satis colligitur nullam creaturam esse primum principium. Contrà verò cum Deus multa, imò infinita se solo & sine vllius creaturæ concursu agere possit, hinc manifestum est rationem primæ causæ, seu primi principij illi perfectissimè competere.

Fundantùr 5. quia cùm nos fateamur Deum concurrere ad totam entitatem peccati, quæ inseparabiliter cum malitia coniuncta est, non minùs ex tali concursu quàm ex Physica prædeterminatione sequi videtur Deum esse auctorem peccati. Respondeo falsam esse hanc consequentiam, & ratio discriminis est, quia si Deus hominem proprio motu præmouet & prædeterminat ad actum malum, intelligi non

potest eum non esse primum, imò vnicum peccati auctorem; quòd verò Deus homini se spōte & libere ad actum malum determinanti, ex munere primæ causæ cooperetur, inde nullo modo sequitur eum esse peccati auctorem; cùm exhibitione talis concursus non efficiat, vt homo peccet: sed tantùm permissiuè se habeat ad illius peccatū, ei concursum necessarium quem exhibere tenetur, non denegando. Eò vel maximè quia si Deus talem concursum denegaret peccanti, illius peccatum non permitteret, sed potiùs efficaciter impediret: quare ex eo quòd cum illo concurrit, hinc tantùm colligi debet eum non impedire, seu permittere illius peccatum.



CAPVT III.

DE QVIBVSDAM ALIIS AD notitiam libertatis spectantibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

De subiecto libertatis.

PRæmoneo 1. duplex esse subiectum libertatis, remotum, & proximum: remotum sunt res libertate præditæ, proximum verò est potentia illa in qua immediatè libertas residet.

Præmoneo 2. non esse difficultatem de subiecto remoto libertatis, cùm apud omnes constet ea quæ cognitione carent, vt lapides, &

plantas carere libero arbitrio; itemque bruta animalia, cùm ad vnum sunt naturaliter determinata, positis omnibus ad agendum prærequisitis. Constet etiam ob contrariam rationem Deum, Angelos, & homines libertate potiri. Itaque cùm hic speciatim agamus de humana libertate,

Quæritur 1. quodnam sit proximum illius subiectum, an actus, an habitus, an potentia aliqua. Respondeo libertatem, seu liberum hominis arbitrium non dicere actum, sed aliquid per modum permanentis. Probatur tum quia libertas nobis indita est à natura, & à nobis separari non potest, quod de actu dici nequit; tum quia Patres non raró docent imaginem Dei nobis in creatione impressã, nihil aliud esse quàm liberum arbitrium; quo ipso indicant libertatem nobis inesse per modum alicuius potentiæ, vel habitus ante quamcumque operationem: tum quia cùm homo innumeros actus specie distinctos elicere possit, vel liberum arbitrium in iis omnibus cõsisteret, quod dici non potest, vel si tantùm in nonnullis, alij non essent liberi, quod etiam absurdum est: tum denique quia homo non minùs libertate quàm intellectu & voluntate præditus est, quando nihil agit: quare sicut falsum est eum tunc carere intellectu, & voluntate, ita & carere libertate.

Neque refert quòd liberum arbitrium idem sit ac liberum iudicium, aut libera electio, iudicium autem & electio actum dicant, non potentiam, vel habitum. Respondetur enim interdum nomine actus intelligi potentiam, quæ est principium illius, vt monet S. Thomas. 1. p. quæst. 83. art. 2. & patet, quia nomine sensualitatis ipse appetitus sensitiuus communiter intelligi solet.

Quæritur 2. an libertas sit quidam habitus, vel potiùs potentia. Respondeo 1. non esse habitum. Probatur 1. quia cùm libertas nobis sit indita à natura, si est habitus, est habitus naturalis nobis à natura impressus: at hoc dici non potest, quia vt docet S. Thomas loco citato, habitus naturalis naturaliter inclinatur & determinatur ad suos actus, vt patet ex habitu intellectus quo assentimur primis principiis, ea autem ad quæ naturaliter inclinamur & determinamur, non subsunt libero arbitrio: quare contra propriam rationem liberi arbitrij est, quòd sit habitus naturalis.

Probatur 2. quia quilibet habitus est ex natura sua determinatus ad vnam speciem actionis, vt habitus bonus ad actus bonos, malus ad malos: at liberum arbitrium non est determinatum ad hanc, vel illam actionum speciem, sed ex se est indifferens ad omnes, etiam si inter se sint oppositæ; quare non est habitus. Quòd si interdum ita vocatur, id latè accipiendum est, quatenus potentia actiua vt dicit quandam habitudinem ad actum, eatenus habitudo dici potest: aut etiam dici potest impropriè habitus, quia est quid permanens post actum, sicut & habitus.

Respondeo 2. libertatem dicere potentiam, eamque simpliciter actiuam. Primum probatur ex dictis, si enim liberum arbitrium non est actus, nec habitus, superest vt sit potentia: secundum ostenditur, quia liberum arbitrium est inditum homini à natura, vt operationes liberas exerceat; ergo est potentia agendi non minùs quàm intellectus, visus, aliæque facultates siue spirituales, siue corporeæ homini inditæ, ad operationes sibi proportionatas exercendas.

Confirmatur, nam ex communi Patrum, &

Theologorum ſententia, proprium liberi arbitrij eſt habere dominium in ſuos actus, poſſe agere vel non agere, habere vim ſe determinandi ad agendum vel non agendum; quo ipſo manifeſtè ſupponitur liberum arbitrium eſſe abſolutè potentiam actiuam.

Obiicies 1. nulla potentia naturalis amiſſa eſt per peccatum primi parentis, naturalia enim integra remanſerunt, vt fert commune Theologorum proloquium; at ex Auguſtino liberum arbitrium per peccatum amiſſum eſt, ergo liberum arbitrium non eſt potentia. Reſpondeo ad minorem per peccatum primi parentis amiſſam eſſe libertatem Metaphoricam & impropriam, quæ eſt libertas à peccato, & à miſeria, non autem libertatem propriam & naturalem, quæ eſt libertas à neceſſitate, de qua tantùm hic agimus.

Obiicies 2. potentiæ naturales ex æquo omnibus hominibus conueniunt, non autem ſecundum magis & minus; at liberum arbitrium competit hominibus ſecundum magis & minus, ergo non eſt potentia naturalis. Minor oſtenditur, quia dubitari nequit quin iuſti vt plurimum ſint liberiores in bonorum operum exercitio quàm peccatores. Reſpondeo maiorem veram eſſe de potentiis naturalibus ſecundum ſe ſpectatis, quo ſenſu minor negari debet, & ad illius probationem dicendum, quòd vnus homo ſit liberior alio ad aliquod opus, id oriri ex variis circumſtantiis. Quare ſicut oculus corporeus eſt potentia naturalis, etſi ob aliquas circunſtantias vnus alio acutiùs videat, ita quòd vnus alio liberiùs operetur, id nõ impedit quin liberum arbitrium ſit potentia naturalis. Accedit quòd iuſtus non eſt liberior in exercitio bonorum operum, propter potentiam naturalem

maiorem aut vegetiorem, sed propter auxilia gratiæ efficaciora & frequentiora, illi præ peccatore collata.

ARTICVLVS II.

In qua animæ potentia sit libertas.

QVæritur 1. An libertas sit formaliter in intellectu. Respondeo negatiuè ex communi sententia, contra Durandum. Probatur 1. quia illud est formaliter liberum, quod positis omnibus prærequisitis ad agendum potest agere, vel non agere: at intellectus positis omnibus prærequisitis ad agendum, non potest agere, vel non agere; ergo intellectus non est formaliter liber. Maior perspicua est ex definitione libertatis communiter probata, minor verò suadetur, quia intellectus non potest non assentiri veritati clarè propositæ, vt vel ipsa experientia compertum est.

Probatur 2. qua si intellectus esset formaliter liber, sequeretur operationes illius etiam ante consensum voluntatis esse bonas vel malas, meritorias vel demeritorias, adeoque qui post fœdam cogitationem cui voluntas non consensisset, è viuis excederet, pœnis tartareis addiceretur, quod fidei Catholicæ repugnat.

Obiicies 1. arbitrari spectat ad rationem seu intellectum, ergo liberum arbitrium est formaliter in ratione seu intellectu. Respondeo 1. arbitrari interdum sumi pro actu voluntatis, vt manifestum est in illo vulgari modo loquendi, in tuo arbitrio est hoc vel illud facere; vnde nulla est consequentia. Respondeo 2. etsi arbitrari spectet ad rationem, inde non sequi libertatem esse formaliter in ratione, sed esse coniunctam

cum ratione; quatenus nemo agit liberè, nisi ratione aliqua ad agendum moueatur.

Obiicies 2. potentiæ rationales sunt ad opposita, at intellectus est nobilior potentia rationalis, ergo maximè se habet ad opposita, adeoque est maxime liber. Respondeo potentias rationales duobus modis posse dici esse ad opposita, primò ita vt secundum se in hoc vel illud obiectum ferri possint, qua ratione intellectus se habet ad opposita, quatenus potest iudicare hoc obiectum esse verum, & illud falsum. Secundò ita vt positis omnibus prærequisitis ad agendum, possint agere vel non agere, quomodo intellectus non se habet ad opposita; siquidem cùm primum videt apertè obiectum verum, illico iudicat illud esse verum, nec potest non iudicare esse verum, aut iudicare esse falsum. Contrà verò statim atque obiectum falsum illi clarè repræsentatur, necessariò iudicat esse falsum, nec tale iudicium suspendere potest, vel oppositum elicere. Quare intellectus etsi se habeat ad opposita, ad vnum est determinatus, caretque illa indifferentia quæ essentialiter ad libertatem requiritur.

Quæritur 2. an libertas sit formaliter in voluntate. Respondeo affirmatiuè, vt ex dictis sufficienter colligitur, cùm nemo adeo desipiat vt putet libertatem spectare ad partem hominis sensitiuam, nisi dependenter à rationali, & multo minùs ad vegetatiuam.

Verùm eadem veritas adhuc probatur, tum communissimo Sanctorum Patrum, Theologorum, Philosophorum, omniumque fere hominum sensu, qui per liberum arbitrium hominis aliud nihil intelligere solent, quàm facultatem illam qua homo facit quod vult.

Tum ex eo quòd quæ de libertate dicuntur,

vt

vt quòd sit facultas domina suorum actuum, quòd se ad agendum determinet, quod sit indifferens ad vtrumlibet, quod excludat necessitatem antecedẽtem, & prædeterminationem Physicam, quòd illius proprium sit eligere media ad finem propositum conducentia, hæc inquam aliaque eius generis volũtati propriissimè competunt, adeoque dubitari non potest quin libertas sit formaliter in voluntate.

Quo loco aduerte, etsi formalis libertas sit tantùm in voluntate, radicem tamen libertatis esse in ipso intellectu. Nam cùm intellectus in eadem re possit apprehendere rationem aliquam boni & mali, hinc oritur in voluntate libertas quam vocant contrarietatis, qua potest illud obiectum amare, quatenus bonum est, aut odisse sub ratione mali. Item cùm possit intellectus rem in qua nihil malitiæ deprehendit, concipere vt non necessariò diligibilem, hinc sequitur in voluntate libertas contradictionis, qua potest rem illam amare, vel non amare. Qua ratione in hac vita amamus beatitudinem, ex se enim adeo amabilis est, vt nemo possit eam odisse; non tamen nos ita rapit in sui amorem, quin possimus illam actu non amare, vt patet experientia. Verùm ad maiorem horum intelligentiam sit

---

ARTICVLVS III.

Quomodo intellectus se habeat ad libertatem.

QVæritur 1. An ad libertatem voluntatis sufficiat, quòd obiectum proponatur illi ab intellectu sub prædicta indifferentia. Nonnulli putant id sufficere, adeoque existi-

mant ne quidem Deum efficere posse, vt voluntas obiectum sic propositum amplectatur non liberè.

Hæc tamen sententia facilè refelli potest primò, quia gratis conficta est vt saluet libertatem voluntatis cum Physica prædeterminatione illi immissa, quod absurdum est & impossibile, cùm ad veram libertatem requiratur, præter illam iudicij indifferentiam, ipsius voluntatis indifferentia ad amandum, vel non amandum obiectum ab intellectu propositum, vt supra fusè ostendimus.

Secundò illud valde ridiculum videtur, & omnipotentiæ Dei iniuriosum quod prædicti auctores affirmant, voluntatem non posse à Deo necessitari ad agendum, quamdiu manet iudicij indifferentia. Quamuis enim intellectus meus non iudicet v. c. actum contritionis hic & nunc esse necessariò eliciendum, quid vetat quominus Deus, qua est potentia, possit mihi immittere necessitatem eliciendi eiusmodi actum? sanè si id non potest, à pace dicam, eum non posse vinculis inuisibilibus me huic loco affixum tenere, quamdiu oculos habeo apertos, & varias circumspicio vias quibus iudico me hinc abire posse.

Tertiò auctores illi cùm in eo ponant prædictam iudicij indifferentiam, quòd intellectus iudicet bonum quod proponit voluntati, non esse necessariò connexum cum bono in communi, ad cuius amorem illa naturaliter est determinata, consequenter supponunt tum voluntatem necessariò diligere bonum in communi, quod falsum est, quia etsi non possit illud odio habere, non tamen necesse est vt illud actu diligat: tum nos non posse non diligere illud quod iudicamus habere necessariam connexionem cum

bono in communi, quod etiam falsum est, quia si ipsum bonum commune non necessariò diligimus quoad exercitium, quid necesse est vt media cum ipso connexa diligamus?

Quartò etsi intellectus non mihi proponat obiectum sub indifferentia, sed vt determinatè & necessariò amplectendum, id non impedit quominus possim illud liberè amplecti, vt iam ostendam: ergo similiter quamuis intellectus mihi proponat obiectum sub indifferentia, id non obstat quin saltem diuina virtute tale obiectum necessariò, seu non liberè amare possim.

Quæritur 2. an ad quamcunque volitionem requiratur præuium iudicium practicum intellectus dictans talem volitionem esse eliciendam. Nonnulli affirmant, & addunt iudicium illud adeo esse efficax, vt eo posito voluntas non possit non operari. Oppositum tamen longè videtur probabilius, quod vt explicetur,

Respondeo & dico 1. *Vt voluntas aliquid velit, non esse necessarium actum præuium intellectus, quo iudicet hic & nunc spectatis circumstantiis, absolutè esse volendum.* Probatur 1. quia etsi voluntas cùm sit potentia cœca, non possit operari nisi præuia cognitione intellectus, non tamen ad hoc requiritur iudicium practicum quo ad agendum determinetur, cùm iudicium speculatiuum & indifferẽs quo ostẽditur quid boni, vel quid mali sit in aliquo obiecto prorsus sufficiat vt voluntas illud amplecti, vel respuere possit. Et hoc vel ipsa experientia satis confirmat, qua videmus multa à nobis quotidie fieri cum magna cognitionis, seu potius obiecti cogniti indifferentia. Imò voluntatem nostram sæpe trahi ad amorem obiecti quod iudicamus non esse amandum, sed potiùs detestandum.

Probatur 2. quia si iudicium illud, absolutè

expedit vt hoc faciam, deberet præcedere quamcunque volitionem, sequeretur neminem vnquam peccare nisi ex iudicio hæretico, cùm constet ex fide nunquam esse expediens vt quis peccet, adeoque iudicium illud, expedit vt ego tale peccatum perpetrem, sit hæreticum. Confirmatur, nam iudicium illud practicum tale esse dicitur, vt ostendat non modo bonum esse elicere actum prauum, sed etiam id esse necessarium, nec aliter fieri posse; sic autem manifestè est hæreticum, cùm malum sit peccare, nullaque sit peccandi necessitas.

Vnde quod obiicitur, voluntatem esse appetitum rationalem seu intellectiuum, neminem posse amare incognitum, voluntatis obiectum esse bonum apprehensum, & iudicatum conueniens, quidquid homo agit, agere propter finem, ac proinde nos non moueri ad eligendum aliquid, nisi ratio dictet illud esse medium conueniens ad propositum finem: Hæc inquam, & alia id genus nullius sunt momenti, cùm tantùm concludant, quod omnes vltrò admittunt, nempe voluntatem non agere nisi præuia intellectus luce dirigatur, neque obiectum aliquod amplecti nisi cognitum sub ratione boni.

Dico 2. *Non debere admitti ad actus voluntatis, iudicium aliquod præuium adeo efficax, vt eo posito voluntas non possit non operari.* Ratio est, quia cùm liberum illud dicatur, quod positis omnibus ad agendum prærequisitis potest agere, vel non agere, si voluntas posito aliquo præcedenti iudicio non posset non agere, ea non ageret liberè. Idque confirmatur luculentissimo testimonio S. Bernardi suprà cap. 2. art. 1. relato, quo ait destruendam libertatem, si ratio ei vllam agendi necessitatem imponeret.

Nec dicas 1. posito eo iudicio voluntatem

posse non operari in sensu diuiso, hæc enim possibilitas agendi non saluat libertatem, vt patet ex supradictis, potestque confirmari exemplo belluarum, quæ etsi per iudicium determinatum rapiantur ad suos actus, possunt non operari in sensu diuiso, & consequenter dicendæ sunt liberæ, si modus ille agendi ad libertatem in nobis sufficit.

Nec dicas 2. iudicium illud esse in potestate nostræ voluntatis, sicque illius libertati nequaquam officere. Quî enim fieri potest vt illud iudicium sit in potestate voluntatis, quod prærequiri dicitur tanquam omnino necessarium ad singulos actus voluntatis? Ista sanè inter se non bene cohærere videntur.

Accedit quòd ex ea responsione sequitur, nullum actum voluntatis esse in se formaliter liberum, sed tantùm extrinsecè per denominationem ab eo quod non impediuit iudicium illud cùm posset. At quis credat actum v. c. amoris Dei non esse in se bonum, nec meritorium, actum odij Dei non esse in se malum, nec demeritorium? &c.

ARTICVLVS IV.

De obiecto liberi arbitrij.

QVæritur 1. An liberum arbitrium feratur tantùm in bonum. Respondeo affirmatiuè vt patet ex supradictis. Cùm enim potentia liberi arbitrij non distinguatur à voluntate, vt ostensum est art. 2. & voluntas non feratur nisi in bonum, vt probatum fuit lib. 1. cap. 1. art. 2. hinc manifestum relinquitur liberum arbitrium non ferri nisi in bonum. Ratio-

nem affert S. Thomas 1. 2 quæst. 8. art. 1. quia voluntas est appetitus rationalis, omnis autem appetitus est tantùm boni, siquidem appetitus nihil est aliud quàm quædam inclinatio appetentis in aliquid; at nihil inclinatur nisi in id quod sibi bonum & conueniens est Vide plura de hac quæst. loco citato.

Quæritur 2. an liberum arbitrium non tantùm sit de mediis, sed etiã de fine. Respondeo 1. à nemine negari quin liberum arbitrium versetur propriè circa media, quia proposito aliquo fine spectat ad voluntatem eligere media quæ ad illum assequendum conducunt, electio autem est actus proprius liberi arbitrij.

Respondeo 2. non etiam negari posse quin liberum arbitrium versetur aliquo modo circa finem. Probatur nam etsi non ignoremus Deum esse finem nostrum vltimum, quamdiu tamen in hoc peregrinationis statu versamur, sumus liberi ad eum amandum, vel non amandum, vt experientia satis ostendit; ratioque idipsum suadet, quia aliàs actus amoris erga Deum non esset meritorius.

Respondeo 3. absolutè dici posse liberum arbitrium non esse finis formaliter spectati, sed tantùm mediorum ad finem illum assequendum. Non enim consultamus v. c. an velimus esse fœlices, sed hac supposita intentione inquirimus tum de fine materiali, seu de re in qua vera fœlicitas consistit, quæ se habet vt medium ad formalem beatitudinem, tum de aliis mediis quæ ad fœlicitatem obtinendam magis conducunt.

Quæritur 3. an voluntas eodem actu feratur in finem, & in media. S. Thomas 1. 2. quæst. 8. art. 3. respondet per distinctionem, sed priùs aduertit finem secundum se esse volitum, id au-

tem quod eſt ad finem, inquantum huiuſmodi, non eſſe volitũ niſi propter finem: vnde colligit voluntatem poſſe ferri in finem vt finem, etſi non feratur in ea quæ ſunt ad finem; ſed in ea quæ ſunt ad finem inquantum huiuſmodi, non poſſe ferri niſi feratur in ipſum finem. Hoc poſito

Docet 1. eſſe vnum & eundem motum ſeu actum voluntatis quo fertur in finem, vt eſt ratio volendi media, & in media ipſa. 2. alium eſſe actum quo voluntas fertur in ipſum finem abſolutè, imò aliquando præcedere tempore, ſicut cùm aliquis primò intendit ſanitatem, poſtea verò deliberans quomodo poſſit ſanari, vult conducere medicum vt ſanetur. Eo modo quo aliquis primò intelligit ipſa principia ſecundum ſe, poſt modum verò intelligit ea in ipſis concluſionibus, quatenus aſſenſum præbet concluſionibus propter principia.

Vnde idem S. Doctor infrà quæſt. 12. art. 4. inquirens, vtrum intentio finis ſit idem actus, cum voluntate eius quod eſt ad finem, Reſpondet motum voluntatis in finem, & in id quod eſt ad finem, poſſe conſiderari dupliciter, vno modo ſecundum quod voluntas in vtrumque fertur abſolutè & ſecundum ſe, & ſic ait eſſe ſimpliciter duos motus voluntatis in vtrumque. Alio modo ſecundum quod voluntas fertur in id quod eſt ad finem, propter finem, & ſic ait eſſe vnum & eundem motum voluntatis tendentem in finem, & in id quod eſt ad finem. Cùm enim dico, volo medicinam propter ſanitatem, non deſigno niſi vnum motum voluntatir, quia finis eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem; idem autem actus cadit ſuper obiectum, & ſuper rationem obiecti, ſicut eadem eſt viſio coloris, & luminis. Et confirmatur exemplo

intellectus, quia si absolutè principium & conclusionem consideret, diuersa est consideratio vtriusque, in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est vnus actus intellectus tantùm.

Verùm contra hanc doctrinam obiiciunt 1. aliqui cum Gregorio Ariminensi, volitio finis est causa volitionis mediorum, ergo non potest esse idem cum illa. Antecedens probatur, quia ideo vult infirmus sumere potionem, quia desiderat sanitatem, sequela ostenditur, quia nihil est causa suiipsius. Respóndeo antecedens esse verum, quando quis fertur in finem directè & secundum se, postea verò deliberat de mediis ad illum acquirendum accommodatis; tunc enim formalis volitio finis est actus realiter distinctus à formali volitione mediorum, & est causa illius. At hoc non impedit quin simul, & vnico actu possit voluntas ferri in media propter finem, vt dum quis cogitans de sanitate recuperanda, & de necessitate potionis, vult hanc sumere sanitatis causa: ad eum modum quo quis cogitans de Deo, & de proximo, potest vnico actu amare proximum, propter Deum. Et quamuis non cogitet quis expresse de fine, tamen eo ipso quód vult media, censetur implicitè seu virtualiter velle finem ipsum; cùm media vt media, nonnisi propter finem appetantur.

Obiiciunt 2. ex doctrina prædicta sequi, non esse discrimen inter intentionem, quæ est volitio finis, & electionem, quæ est volitio mediorum; quod tamen absurdum videtur, cùm actus illi distinguantur specie. Respondeo ex dictis tantùm sequi, non esse semper distinctionem realem inter intentionem, & electionem, quod absurdum videri non debet; quia illa identitas realis potest reperiri cum distinctione specifica,

vt patet ex actione, & passione quæ specie, imò genere distinguuntur, etsi reipsa inter se non distinguantur.

Quæritur 3. an possit dari actus aliquis voluntatis neuter, id est qui nec sit circa finem, nec circa media. Responsio communis est negatiua, quia voluntas non vult nisi bonum, at bonum est tantùm triplex, nempe honestum, delectabile, & vtile: primum & secundum sunt bona propter se, adeoque habent rationem finis, saltem materialiter, & in actu primo; tertium verò est bonum propter aliud, adeoque habet rationem medij: quare quidquid voluntas vult, habet rationem finis, aut medij.

Vnde soluitur illa obiectio: amare aliquid sub ratione finis, est illud amare vt per media acquiri potest; at possumus aliquid amare absque vllo respectu ad media, ob solam bonitatem quæ in illo est. Respondetur enim rem sic amatam habere rationem finis, tum quia voluntas ibi sistit, tum quia cùm res illa per suam bonitatem mouere possit ad media eligenda, quæ ad illius acquisitionem sunt necessaria, eatenus habet rationem finis materialiter, & in actu primo.

ARTICVLVS V.

Vtrum liberum arbitrium sit præsentium, an verò tantùm futurorum.

SEu, vt alij proponunt, Vtrum liberum arbitrium habeat in sua potestate actiones præsentes, an verò futuras duntaxat.

Nonnulli nominales, post Magistrum sententiarum existimant, actiones tantùm futuras,

non autem præsentes esse in potestate liberi arbitrij: quia futuræ possunt esse, vel non esse; præsentes verò non possunt non esse.

Verùm hæc sententia communiter reiicitur. 1. quia omnes Theologi docent, Christum meruisse in ipso instanti Incarnationis, & Angelos in momento quo fuerunt creati; quod indicio manifesto est liberum arbitrium non esse tantùm futurorum, cùm Christus, & Angeli non extiterint ante illud instans quo libertatem primò exercuerunt.

Confirmatur, nam si liberum arbitrium non nisi futuras actiones in sua haberet potestate, sequeretur Deum non fuisse liberum ab æterno, quoad decreta quæ de creatione mundi, de verbi Incarnatione, de hominum prædestinatione edidit; cùm dici nequeat eiusmodi decreta fuisse aliquando futura respectu Dei.

Reiicitur 2. quia nullum relinquit locum vsui libertatis, voluntas enim antequam agat, potest quidem dici libera in actu primo, non tamen in actu secundo, seu quoad vsum, vt perspicuum est; cùm ad hanc libertatem requiratur vsus, seu actualis operatio: at neque dici potest voluntatem eo modo esse liberam postquam egit, sed ad summum fuisse liberam; si ergo talis libertas volũtati non competit, quando actu operatur, vt volunt aduersarij, sequitur euidenter eam nunquam esse liberam quoad vsum, seu exercitium.

Reiicitur 3. quia consequenter tollit omne meritum, & demeritum. Non enim homo mereri, aut demereri potest nisi vel per actus futuros, vel per præteritos, vel per præsentes: at non meretur per futuros, neque per præteritos, vt omnes sentiunt; ergo si non meretur per præsentes, nullo modo meretur. Quod cùm absur-

dum sit, imò hæreticum, fatendum est hominem mereri per actus presentes: vnde sequitur actus præsentes verè esse liberos, cùm ad meritum requiratur libertas.

Obiicies 1. voluntas non est libera, nisi respectu temporis quo potest impedire actionem; at non potest impedire actionem respectu temporis quo est præsens, quia quidquid est, quamdiu est necesse est esse, sed respectu illius quo futura est; quia qui nondum aliquid fecit, potest pro arbitrio illud non facere: ergo voluntas non est libera nisi pro tempore futuro. Respondeo negando minorem, quia eodem puncto temporis, & priùs natura quàm voluntas operetur, potest non operari, adeoque pro sua libertate impedire potest ne existat operatio, eo ipso temporis momento quo esse incipit. Imò non potest id priùs impedire, siquidem non possum nunc impedire operationem post aliquod tempus, etsi breuissimum futuram, nisi per decretum tunc non operandi: at sic illam impedire nequeo, cùm tale decretum mutare possim. Ad probationem autem minoris dico, ex hypothesi quòd actio voluntatis est in tali momento temporis, eam non posse tunc non esse; posse tamen non esse simpliciter, quia priùs natura quàm eliciatur potest non elici.

Obiicies 2. liberum arbitrium versatur tantùm circa actus de quibus præcedit consultatio, at consultatio non fit de actibus præsentibus, sed tantùm de futuris; ergo liberum arbitrium non est de actibus præsentibus, sed tantùm de futuris. Respondeo maiorem veram esse de actibus diuerso modo spectatis, nam consultatio quidem est de actibus vt per libertatem futuris, libertas verò est de iisdem vt præsentibus.

Nec dicas consultationem esse de actibus fu-

turis & liberis; non enim sensus est, actiones futuras de quibus consultamus, esse liberas, quamdiu sunt futuræ; sed eas futuras esse liberas, quia quando à voluntate fient, liberè fient.

ARTICVLVS VI.

In quo consistat libertas actus.

EX hactenus dictis in hoc, & in præcedenti capite satis constat quid sit libertas potentialis, seu in actu primo. Nunc superest vt aliquid dicamus de libertate actuali, seu in actu secundo. Itaque cùm non tantùm voluntatem dicamus esse liberam, sed etiam actum ab ea elicitum vocemus liberum, dubium est quid sit hæc libertas actus, an aliquid intrinsecum actui quo essentialiter differat ab omni actu non libero, an verò mera denominatio extrinseca à potentia libera à qua elicitur.

Nonnulli priorem dicendi modum sequuntur, alij verò, quibus libenter adhæreo, posteriorem. Probatur 1. quia eo ipso concipimus actum aliquem esse liberum, quo intelligimus eum prodire à potentia libera; ergo libertas actus non dicet aliquid ipsi intrinsecum, sed meram denominationem extrinsecam à causa libera à qua producitur. Antecedens manifestum videtur, quia seclusa per intellectum quacunque alia formalitate ab actu, dummodo intelligas voluntatem ita eum elicuisse, vt potuerit non elicere, iam concipis voluntatem operatam esse liberè, atque adeo ipsius actum fuisse liberum. Sequela verò non minùs perspicua est, quia per se notum videtur ad constitutionem actus liberi, vt liber est, non posse spectare id

sine quo perfectè liber esse potest; sicut ad constitutionem actus, vt vitalis, aut sentientis, pertinere non potest id sine quo perfectè vitalis, & sentiens esse potest.

Probatur 2. nam idem actus, quoad entitatem intrinsecam immutatus manens, potest modò esse liber, modò necessarius; ergo libertas non est quid intrinsecum & essentiale actui: sequela manifesta est, quia si libertas esset quid intrinsecum & essentiale actui, non magis posset actus liber realiter immutatus manens, fieri necessarius, quàm possit homo, sine vlla sui variatione intrinseca, fieri equus. Antecedens verò ostenditur, quia actus voluntatis in se manere potest immutatus, siue procedat à cognitione indeterminata, siue à determinata; cùm hæc cognitio sit illi omnino extrinseca: & tamen si procedat à cognitione indeterminata, est liber, si à determinata, est necessarius, ergo actus in se intrinsecè manens immutatus potest modò esse liber, modò necessarius: ex quo euidenter sequitur libertatem non esse quid actui intrinsecum, sed meram denominationem à causa liberè operante.

Obiicies 1. actus liber, si bonus sit, est Deo gratus, & meritorius; si verò sit malus, est Deo exosus & demeritorius, ergo in actu libero vt sic, est aliquid quod non reperitur in actu non libero. Sequela patet, quia aliàs idem actus non liber æquè esset meritorius, aut demeritorius. Repondeo in actu libero nihil reperiri reale, quod non possit esse in actu non libero, reperiri tamen aliquid Morale, nimirum quod ad meritum vel demeritnm imputari possit: hoc autem habet præcisè ex eo quod pendet à causa libera, à qua potuit fieri, vel non fieri, vt patet ex verbis illis luculentissimis mellislui nostri

Bernardi ser. 81. in Cant. *Omne quod feceris bonum malumve, quod quidem non facere liberum sit, meritò ad meritum reputatur. Et vt meritò laudatur non is tantùm qui potuit facere mala, & non fecit, sed & qui potuit non facere bona, & fecit: ita malo non caret merito, tam is qui potuit non facere mala, & fecit, quàm qui potuit & facere bona, & non fecit.*

Obiicies 2. illi actus essentialiter differunt, qui non nisi à diuersis potentiis produci possunt; & actus liber & necessarius non nisi à diuersis potentiis produci possunt, ille quidem à potentia libera, non à necessaria: hic verò à potentia necessaria, non à libera. Respondeo minorem falsam esse, & ad illius probationem dico, eandem voluntatem esse principium actus liberi, & necessarij; liberi quatenus ita illum producit, vt non necessitetur ad illius productionem; necessarij verò quatenus ita illum producit, vt nequeat non producere.

Quòd si instes, repugnare quod eadem potentia præcisè modò sit indifferens ad agendum, modò non sit indifferens, sicque actum liberum & necessarium non posse procedere ab eadem omnino potentia: Respondeo eandem voluntatem sine nulla variatione interna habere duplicem illum modum agendi, iuxta varium modum quo obiectum ei ab intellectu repræsentatur. Quare cùm illa repræsentatio non spectet intrinsecè ad potentiam agendi, hinc fit vt actus liber, & necessarius possunt produci ab eadem potentia realiter inuariata.

Obiicies 3. voluntas alio modo agit quando operatur liberè, alio quando operatur necessariò; ergo aliquid est in ipsa operatione libera, quod non reperitur in necessaria. Respondeo ad antecedens, voluntatem quando operatur liberè, agere alio modo Morali, quàm dum ope-

ratur necessariò: quatenus tunc operatur ex indifferentia ad vtrumlibet. Vnde sequitur tantùm in actione libera esse aliquid Morale, quod non reperitur in necessaria.



CAPVT IV.

DE ACTIBVS HVMANIS tam elicitis. quàm imperatis.

ARTICVLVS PRIMVS.

De volitione, & fruitione.

PRæmoneo 1. duplices esse actus voluntatis, alios elicitos, alios imperatos; eliciti dicuntur ij qui ab ipsa voluntate immediatè prodeunt, vt volitio, nolitio; imperati verò qui ex voluntatis imperio ab aliqua alia potentia oriuntur, vt loqui, ambulare.

Præmoneo 2. cùm voluntas feratur in finem, & in media ad finem consequendum necessaria, alios esse actus elicitos quibus fertur in finem, nempe voluntatem seu volitionem, fruitionem, & instructionem; alios quibus fertur in media, nempe electionem (quam præcedit consilium seu consultatio, vel deliberatio quæ est opus rationis) consensum, & vsum, de quibus omnibus sigillatim in hoc, & sequentibus articulis dicendum est.

Hic ergo quæritur 1. quid sentiendum sit de voluntate, seu volitione. Respondeo volitionem esse actum quo amplectimur finem simpliciter, quatenus est nobis bonus, & conueniens.

Potest autem dubitari cur hic actus vocetur voluntas, non autem alij, esto omnes à voluntate procedant. Cui difficultati respondet S. Thomas 1. 2. quæst. 8. art. 2. dicens, voluntatem quandoque vocari potentiam qua volumus, quandoque autem ipsum voluntatis actum; & quidem voluntatem priori modo acceptam se extendere ad finem, & ad media, quia in iis reperiri potest ratio sui obiecti, quod est bonum; sicut visus se extendit ad omnia quæ participant rationem coloris. Sumptam verò posteriori modo, ferri tantùm in finem, quia omnis actus denominatus à potentia, dicit simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere dicit simplicem actum intellectus; at simplex actus potentiæ est in id quod est secundum se obiectum potentiæ, id autem quod est propter se bonum & volitum, est finis; quo fit vt voluntas propriè sit ipsius finis.

Quæritur 2. quid dicendum sit de fruitione. Respondeo S. Thomam 1. 2. quæst. 11. de ea agere per quatuor articulos, quorum primo inquirit, an fruitio sit actus potentiæ appetitiuæ, & respondet affirmatiuè, quod probat, quia nomen fruitionis à fructibus sensibilibus deriuatum videtur, fructus autem sensibilis est id quod vltimum ex arbore expectatur, & cum quadam suauitate percipitur: quare fruitio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem quam aliquis habet de vltimo expectato, quod est finis: finis autem & bonum est obiectum appetitiuæ potentiæ, vnde manifestum est quod fruitio est actus appetitiuæ potentiæ.

Vbi obseruandum est quod ait S. Thomas, fruitionem pertinere ad amorem, vel delectationem, non ita debere intelligi vt fruitio sit æqualiter amor, & delectatio: etsi enim amor

ad fruitionem requiratur, non tamen est formaliter fruitio, cùm multa amemus, quorum non fruimur, vt absentia; sed tantùm causaliter, quatenus fruitio dicit quandam voluntatis inhæsionem, quæ ex amore nascitur. At delectatio est formaliter fruitio, frui enim aliud nihil est quàm ex præsentia rei amatæ voluptatem capere, vt frui cibis est ex eorum esu delectari.

Art. 2. quærit an frui conueniat tantùm naturæ rationali, ad quod tria respondet 1. fruitionem conuenire naturæ rationali secundum rationem perfectam. 2. conuenire brutis secundum rationem imperfectam. 3. aliis creatùris nullo modo conuenire. Rationem assignat, quia frui non est actus potentiæ peruenientis ad finem, sicut exequentis, sed vt imperantis executionem, nimirum potentiæ appetitiuæ, vt dictum est: at insensibilia cùm careant appetitu sensitiuo, non habent potentiam pertingentem ad finem per modum imperantis, sed tantùm per modum exequentis; sicut graue tendit deorsum & leue sursum. Bruta veró habent quidem appetitum sensitiuum, non liberè imperantem, sed ex naturali instinctu mouentem ad bonum, & finem particularem quem apprehendunt: at natura intellectualis habet appetitum rationalem & liberum, quo fertur in rationem vniuersalem boni, & finis per intellectum apprehensi. Vnde qui dicunt frui esse solummodo hominum, intelligendi sunt de fruitione perfecta; qui veró aiunt frui etiam brutis competere, de imperfecta fruitione sunt explicandi.

Nota cùm insensibilia finem suum non cognoscant, eo propriè non frui, neque delectationem ex illius possessione percipere, sed dici tantùm in eo quiescere: bruta veró quia per

sensum tantùm finem suum materialem agnoscunt, ex illius adeptione delectationem sensibilem capere; at homines quia etiam per rationem finem suum agnoscunt, non modo de eo delectari, sed etiam gaudere, vt aduertit S. Thomas 1. 2 quæst. 31 art 3.

Art 3. quærit, an fruitio sit tantùm vltimi finis, & respondet affirmatiuè, quia ad rationem fructûs duo pertinent, scilicet & quod sit vltimum, & quod delectationem afferat: potest autem aliquid dupliciter esse vltimum, vel secundum quid, vel simpliciter; priori modo dicitur vltimum, ad quod aliqua referuntur, & in se delectationem quandam habet, & hoc aliquo modo dicimur frui, non tamen perfectè cùm voluntas aliquid vlteriùs expectet. Posteriori verò modo vltimum dicitur quod ad aliud non refertur, & in hoc consistit perfecta quies & fruitio, cùm appetitui nihil vltrà sperandum obiiciatur. Præter illa verò reperitur aliquid quod neutro modo est vltimum, sed tantùm appetitur in ordine ad aliud, vt potio amara, & hoc nullo modo fructus dici potest.

Aduertendum autem hoc loco posse inquiri, an in vita beata obiectum fruitionis immediatum sit Deus, an verò visio beatifica, & non immeritò Durandum reprehendi quod contendat non Deum, sed visionem Dei esse immediatum fruitionis obiectum. Quia vt alia prætercam, quæ ex dictis libro 1. cap. 5. art. 1. repeti possunt, S. Thomas monet in resp. ad 3. rem & possessionem rei non esse duos fines, sed vnum in se consideratum, & alteri applicatum; quo fit vt eadem fruitione & Deo, & visione Dei potiamur.

Art. 4. inquirit, an fruitio sit tantùm finis habiti. Respondetque cum distinctione, nam

fruitio dicit respectum ad vltimum finem, prout habetur à voluntate, finis autem vltimus dupliciter haberi potest, vno modo perfectè, nempe quando habetur in re, alio modo imperfectè, cùm scilicet habetur solùm in intentione: quare fruitio perfecta est finis realiter habiti, imperfecta verò habiti tantùm in intentione.

ARTICVLVS II.

De actu voluntatis, qui est intentio.

DE hoc actu S. Doctor nonnulla inquirit 1. 2. quæst. 12. per quinque articulos. Articulo 1. quærit an intentio sit actus intellectus, vel voluntatis, respondetque esse actum voluntatis, quod probat, quia intendere, vt ipsum nomen sonat, est in aliud tendere, in aliquid autem tendit & actio mouentis, & motus mobilis, sed hoc quod motus mobilis in aliud tendit, ab actione mouentis procedit. Vnde cùm voluntas moueat alias omnes potentias animæ ad finem, vt infrà dicetur, hinc fit vt intentio primò & principaliter pertineat ad voluntatem.

Nota 1. intentionem interdum vocari oculum: non quòd formaliter sit cognitio, sed quia supponit cognitionem ostendentem quo tendendum sit. Non etiam intentionis est ordinare media ad finem, sed tendere in finem per media ad eum ab intellectu ordinata.

Nota 2. nos per volitionem velle finem absolutè, per fruitionem vt in eo quiescamus, per intentionem vt eam per aliqua media acquiramus. Sic ægrotus dicitur intendere sanitatem, quatenus eam optat consequi per potiones, &

alia media ad id ordinata.

Art. 2. quærit, an intentio fit tantùm vltimi finis, & respondet negatiuè, quia intentio respicit finem secundum quòd est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter, vno modo ipse terminus vltimus in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo aliquod medium, quod est principium vnius partis motus, & finis vel terminus alterius; vnde etsi intentio semper sit finis, non tamen vltimi finis. Breuiùs & clariùs dici potest, voluntatem posse intendere id quod per se bonum est & amabile, siue sit finis vltimus, siue non vltimus, si per aliqua media comparari potest.

Vbi aduerte illud poni à S. Thoma vt resp. ad 3. discrimen inter fruitionem, & intentionem, quòd fruitio importat quietem in fine, quod pertinet solùm ad finem vltimum, intentio verò non importat motum in quietem, sed in terminum. Verùm ex dictis art. præcedenti constat, fruitionem imperfectam esse de fine non vltimo, qui in se delectationem quandam habet.

Art. 3. quærit, an quis possit duo simul intendere, & Respondet affirmatiuè, siue agatur de pluribus inter se subordinatis, vt dum quis vult medicinam propter sanitatem, siue etiam de pluribus non subordinatis. Nam potest homo vnum præ alio eligere, quia ad plura valet, adeoque hæc plura simul intendere; vt si quis malit habere pecunias, quàm arma, quia pecuniis poterit cibos & vestes emere, aliaque necessaria comparare.

Nota 1. cùm ait S. Thomas plura posse simul intendi, per vocem *simul* non solùm intelligi id fieri posse eodem tempore, sed etiam eo-

dem actu, agendo de pluribus inter se subordinatis. Id patet tum ex responsionibus ad argumenta, tum ex art. 4. vbi disertè ait, eundem esse motum quo volo medicinam propter sanitatem, quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: idem autem actus cadit super obiectum, & super rationem obiecti; sicut eadem visio est coloris & luminis.

Nota 2. quod spectat ad plures fines non subordinatos, S. Thomam docere in resp. ad 2. vt simul, seu eodem actu intendantur, eos debere considerari vt sunt quid vnum secundum rationem, vel quia concurrunt ad integrandum aliquid vnum, sicut ad sanitatem concurrunt calor & frigus inter se commensurata; vel quia continentur sub vno communi quod potest esse intentum, vt acquisitio vestis & vini sub lucro continentur. Ex quibus patet fines illos non considerari à Doctore Angelico per modum plurium, ita vt quilibet per se habeat rationem integri finis, sed per modum vnius, adeo vt ex iis vt ex partibus bonum aliquod commune integretur.

Nota 3. id non impedire quin possint simul plura, vt plura, intendi, vt manifestum est cùm quis Romam proficiscitur, tum vt loca sacra inuisat, tum vt beneficium aliquod obtineat; ita quidem vt vel propter alterum ex his finibus illud iter susciperet, etsi alter abesset. Licèt autem illa duo simul seu eodem tempore intendantur, non tamen eodem actu, quia cùm obiecta integra & totalia plura sint, plures actus ad illa tendere necesse est.

Articulo 4. quærit, an idem actus possit ferri in finem, & in media ad finem; de quo videnda sunt quæ diximus cap. præcedenti art. 4. neque opus est vt in iis diutiùs immoremur. Art.

verò 5. inquirit, an intentio conueniat brutis, & respondet cum distinctione, nam si intendere latè sumatur pro eo quod est in aliquid tendere vt ab alio motum, sic bruta intendunt finem, quia instinctu naturali ad illum moueatur. Si verò proprie sumatur pro eo quod est ordinare suum motum in finem: hoc modo bruta non intendunt finem, cùm non cognoscant se per motum posse consequi suum finem: ad hoc enim oportet cognoscere proportionem inter motum & finem, quod solius rationis opus est.

ARTICVLVS III.

De mediorum electione.

SAnctus Thomas 1. 2. quæst. 13 agit de electione per varios articulos. Et quidem art. 1. quærit an sit actus voluntatis, vel rationis, respondetque actum illum, quia perficitur in motu quodam animæ ad bonum, quod per ordinē rationis eligitur, materialiter esse actum voluntatis, formaliter autem actum rationis; sicut actus fortitudinis qui exercetur propter Dei amorem, materialiter quidem est actus fortitudinis, formaliter verò actus charitatis.

Quæ verba ita intelligenda sunt, vt electio quoad suam entitatem & substantiam, procedat quidem realiter à voluntate, habeat tamen rationem electionis ab actu intellectus, quo comparantur media cum fine & inter se, ostenditurque quodnam ex illis aptius sit ad finem consequendum: sine hac enim directione actus voluntatis non habebit rationem electionis, sed tantùm simplicis volitionis.

Art. 2. quærit an electio competat brutis ani-

malibus & respondet negatiuè, quia cùm electio sit acceptatio vnius præ alio, necesse est vt sit respectu plurium quæ eligi possunt; & ideo in his quæ penitus sunt determinata ad vnum, electio locum non habet:at bruta per appetitum sensitiuum sunt determinata ad vnum particulare, secundum ordinem naturæ; quare electio non est in illis,sed tantùm in voluntate, quæ etsi ad bonum commune sit determinata, est tamen indeterminata respectu particularium bonorum.

Nota, quòd bruta acceptent vnum præ alio, vt canis offam,non lapidem, id non oriri ex electione, sed ex instinctu naturæ, quo determinantur ad vnum amplectendum, & aliud reiiciendum. Cuius rei non leue indicium est, quòd omnia bruta quæ sunt eiusdem speciei, similiter operantur.

Art. 3. quærit an electio sit solùm eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis. Et respondet ex Philosopho 2. Ethic. electionem non esse nisi de mediis idque probat, quia electio sequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operatiui, vnde illud cadit sub electione, quod se habet vt conclusio in syllogismo operatiuo; finis autem in operabilibus se habet vt principium, & non vt conclusio, eò quòd rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur, vt tradit S. Doctor 1. 2. quæst. 14. art. 2 vnde finis in quantum huiusmodi, non cadit sub electione.

Addit tamen contingere interdum, id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium vnius demonstrationis, est conclusio alterius: & ideo id quod accipitur vt finis in vna inquisitione, posse accipi vt medium ad finem in alia inqui-

ſitione, ſicque de eo eſſe conſilium & electionem. Exempli cauſa in operatione medici, ſanitas ſe habet vt finis, adeoque circa illam non eſt conſultatio, nec electio, ſed ea conſideratur vt principium vnde oritur conſultatio de mediis, eorumque electio. Verùm quia ſanitas corporis ordinatur ad ſanitatem animæ, hinc fit vt de ea à medico ſpirituali conſultatio fieri poſſit, per ordinem ad finem illum nobiliorem. Vide quæ de hac ipſa difficultate reſoluimus cap. præcedenti art. 4. quæſito 2.

Art. 4. quærit, an electio ſit tantùm eorum quæ per nos aguntur, & reſpondet affirmatiuè, quia electio mediorum debet reſpondere finis intentioni, at finis quem intendimus, vel eſt actio aliqua à nobis pendens, vel res circa quam nobis aliquid agendum eſt: ergo idem de electione dici debet. Confirmatur, nam electio non eſt niſi de iis de quibus conſultamus, at non conſultamus niſi de iis quæ aliquo modo ſunt in noſtra poteſtate; ergo nec niſi ea eligimus, vt etiam tradit Ariſt. 3. Ethic. cap. 2.

Art. 5. quærit, an electio ſit tantum poſſibilium, & reſpondet affirmatiuè, quod probat ex iam dictis, nam electio non eſt niſi de iis quæ per nos aguntur, at quæ per nos aguntur ſunt nobis poſſibilia. Confirmatur, nam ea tantùm eligimus, quibus poſſumus finem intentum conſequi; at finem non poſſumus conſequi niſi per media poſſibilia, ergo electio non eſt niſi poſſibilium.

Nota 1. non opus eſſe ad electionem, vt medium verè ſit poſſibile, ſed ſaltem vt tale exiſtimetur. Nam ſicut voluntas fertur in finem non bonum, quem intellectus bonum exiſtimat; ita poteſt eligere media impoſſibilia, quæ ratio iudicat eſſe poſſibilia. Nec refert quod ex præſcripto S.

pto S. Benedicti, inferior debeat tentare an possit exequi quod impossibile est, si ipsi à superiore iniungatur, vnde videtur sequi electionem versari etiam circa impossibilia, quæ vt talia cognoscuntur. Non enim id sequitur, eo quod non debet inferior suo iudicio definire, an id quod præcipitur sit possibile, vel non, sed in hoc præcipientis iudicio stare, vt tradit S. Doctor in resp. ad 3.

Nota 2. etsi electio, cùm sit volitio efficax, non possit esse nisi possibilium, volitionem tamen simplicem & inefficacem posse versari circa impossibilia; vt patet cùm quis de peccatis commissis ita dolet, vt vellet non peccasse, quamuis id iam sit impossibile.

Art. 6. quærit, an homo ex necessitate eligat, an liberè, & respondet eum eligere liberè, quia cùm ratio possit apprehendere vt bonum, non solum velle, aut agere, sed etiam non velle, & non agere; & rursus in omnibus particularibus bonis possit considerare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, sicque quodlibet ex iis bonis apprehendere vt eligibile, vel repudiabile, hinc fit vt voluntas possit etiam eligere hoc, vel illud; itemque illud eligere, aut non eligere. Vt autem ista meliùs percipiantur,

Quæritur 1. an ex duobus bonis propositis possit voluntas eligere illud quod minus bonum apparet. Respondeo affirmatiuè, ex communi sententia quam manifestissima experientia confirmat, possumus enim pro libertate ex duobus cibis, vestibus, &c. id eligere quod minoris est pretij, minúsque commodum iudicatur. Videmus etiam plerosque sectari media faciliora, etsi minùs vtilia siue ad scientias assequendas, siue ad salutem comparandam, iis ne-

glectis quæ non dubitant esse longè vtiliora & securiora. Imò qui præceptum Dei, ob aliquod commodum violat, probè scit se bonum longè manus negligere pro minori, quia si crederet actum peccati esse maius bonum quàm obseruationem præcepti diuini, eo ipso esset hæreticus. Vnde collige à fortiori ex duobus bonis æqualibus, liberum esse homini alterum eligere, alio relicto.

Obiicies 1. minus bonum vt sic, habet rationem mali, cùm sit priuatio maioris boni; quemadmodum è contrario minus malum vt sic, habet rationem boni, quia est priuatio maioris mali: atqui malum vt malum, non potest à voluntate eligi, ergo neque minus bonum, vt sic. Respondeo hoc totum posse concedi, nobisque non officere, quia non dicimus voluntatem posse amplecti minus bonum, vt est minus bonum, sed præcisè vt est bonum: quia sic est conueniens & appetibile, neque mali rationem habet. Vnde ex duobus mediis inæqualiter ad finem assequendum vtilibus, potest voluntas eligere minus vtile, non quidem vt minus vtile, sed præcisè quatenus vtile.

Obiicies 2. vt voluntas vnum bonum alteri præferat, oportet vt ab illo efficacius trahatur; at non potest efficacius trahi à minori bono, imò neque ab æquali, ergo nec minus, nec æquale bonum eligere potest. Respondeo maiorem falsam esse, si intelligatur de efficaciori tractione tenente se præcisè ex parte boni amati, quia cùm voluntas sit libera ad non amplectendum quodcunque bonum siue paruum, siue magnum sit, quando ex duobus bonis propositis alterum eligit, id non necessariò oritur ex maiori tractione illius boni secundum se, sed ex eo quòd voluntas pro arbitrio ab illo bono se trahi

finit, siue secundum se magis trahat, siue non.

Quæritur 2. an quãdo vnicum tantùm est medium ad finem assequendum, electio illius sit necessaria. Respondeo 1. esse necessariam ex hypothesi quòd quis finem efficaciter intendat. Intentio enim efficax finis illa est, cuius vi applicantur media ad illum necessaria: quare si vnicum tantùm suppetit medium, necesse est vt illud eligatur, & ad executionem applicetur. Hinc qui efficaciter vult salutem æternam consequi, tenetur fidem Christianam amplecti, & diuina mandata seruare; cùm hoc sit medium necessarium ad eiusmodi finem comparandum.

Respondeo 2. eiusmodi electionem non esse necessariam absolutè, sed tantùm ex suppositione intentionis efficacis finis. Quia in potestate voluntatis est, antequam medium assumat, intentionem mutare; quo ipso nulla erit necessitas eligendi medium. Vnde ipsa electio secundum se spectata est libera, adeoque meritoria, vel demeritoria.

ARTICVLVS IV.

De consilio ad electionem prærequisito.

SAnctus Thomas 1. 2. quæst. 14. agit per varios articulos de consilio, de quo nonnulla breuiter obseruare sufficiet.

Obseruandum 1. consilium hic idem esse ac consultationem & deliberationem, hisque omnibus vocibus significari rationis inquisitionem de mediis ad finem conducentibus; ex qua sequitur iudicium de eligendo tali medio præ aliis, quod est veluti consultationis conclusio, quam electio sequitur.

Obſeruandum 2. conſilium non eſſe niſi de mediis, nam ſicut in ſcientiis ſpeculatiuis non incipit veritatis inquiſitio, niſi ex poſitis quibuſdam principiis; ita in rebus moralibus, inquiſitio de rebus agendis ſemper ſupponit finem aliquem eſſe conſtitutum, ex quo proceditur ad deliberandum de mediis.

Obſeruandum 3. conſultationem non eſſe niſi de iis quæ ſunt in noſtra poteſtate, vel immediatè, vel ſaltem mediate; quia de aliis conſultare inutile eſſet & ridiculum, vt ſi quis priuatus apud ſe deliberaret, de modo quo bellum proxima æſtate ineundum erit.

Obſeruandum 4. non eſſe tamen conſilium de omnibus quæ à nobis fieri poſſunt, multa enim ſunt ab aliqua arte determinata; quæ conſultatione non indigent, v. c. veſtes tali modo conficiendas eſſe; alia ſunt per ſe euidentia, vt ex duobus mediis illud quod longè aptius eſt eſt ad finem, eligendum eſſe, &c. ſunt etiam res aliquæ tam parui momenti, vt nihil interſit an hoc vel illo modo fiant; vnde nec in illis neceſſaria eſt conſultatio, vt non deliberamus an pede dextro an ſiniſtro deambulatio inchoanda ſit: an hoc vel illo cultro omnino ſimili vtendum, &c.

Obſeruandum 5. proceſſum conſilij eſſe ſecundum ordinem reſolutorium: quia quamuis reſolutio & compoſitio propriè reperiatur tantùm in toto & partibus, eò quòd totum ex partibus componitur, & in eas reſoluitur; in fine tamen & mediis proportione quadam reperiri poteſt, quatenus vt finis exiſtat, requiruntur media per quæ acquiratur; quemadmodum vt totum exiſtat, neceſſariæ ſunt partes ex quibus componatur. Seruatur ergo in conſultatione ordo reſolutorius, quatenus à fine intento pro-

cedimus ad media proxima, & remota, vt à toto ad partes. Contra verò in executione proceditur ordine compositionis, quia postquam consultatio terminata est per sententiã & iudicium, primò applicamus media remota, tum proxima, & tandem finem consequimur: hoc enim perinde est ac partem parti adiungere, & ex iis totum componere.

Vterque iste processus intelligi potest in eo qui domum construere intendit, finis enim constructionis est arcere à pluuia, frigore, aliisque aëris iniuriis, adeoque intentio debet primò ferri in constructionem tecti, tum in constructionem murorum quibus tectum innitatur, ac denique in constructionem fundamentorum quibus tectum & parietes fulciantur. In ordine verò executionis modo opposito procedendum est, iacienda enim priùs sunt fundamenta, deinde erigendi parietes, ac denique tectum iis imponendum.

Obseruandum postremò consilium non procedere in infinitum, siue ex parte principij, siue ex parte termini. Cùm enim, vt dictum est, non sit consultatio de fine, sed fine supposito inquirantur media ad eum acquirendum necessaria, inuentis mediis omnibus proximis, & remotis ad finem necessariis, tunc finitur consultatio, & iam incipit executio; adeo vt id quod est vltimum in intentione, sit primum in executione, & quod est primum in intentione, sit vltimum in executione.

ARTICVLVS V.

De Consensu.

SAnctus Thomas 1. 2. quæst. 15. agit de Consensu de quo quatuor docet: 1. consensum esse actum virtutis appetitiuæ potiùs quàm apprehensiuæ, siquidem consentire est simul sentire, & sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur; & ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire.

Nota consensum sæpe sumi pro actu intellectus, & significare conformitatem in iudicio, vt cum dicimus Philosophos, vel Theologos communi consensu aliquid docere: hic tamen accipi pro actu quo voluntas acquiescit iudicio intellectus, aliquid ipsi tanquam bonum & amplectendum proponentis; quo sensu Theologi sæpe dicunt post Augustinum, cap. 2. art. 3. relatum, consentire vel dissentire vocationi diuinæ propriæ voluntatis esse.

Docet 2. consensum non conuenire brutis animalibus; Rationem affert, quia consensus importat applicationem appetitiui motus ad aliquid ad agendum, eius autem est applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitiuus motus; at bruta non habent in sua potestate appetitiuũ motum, sed talis motus est in eis ex instinctu naturæ: quare consentire non competit brutis, sed tantùm naturæ rationali quæ habet in sua potestate motum appetitiuum, potestque illum applicare, vel non applicare.

Nota ad consensum non sufficere determina-

tionem appetitus ad vnum, sed requiri determinationem liberam qualis non est in brutis. Item operis executionem non tantùm sequi ex consensu, sed etiam ex naturali impetu, vt est in brutis.

Docet 3. consensum non esse de fine, sed de mediis ad finem necessariis. Ratio est, quia consensus propriè est applicatio appetitiui motus ad determinationem consilij, vnde cùm consilium non sit nisi de iis quæ sunt ad finem, consensus etiam non nisi circa illa versatur.

Nota primum actum voluntatis, qui sequitur deliberationem intellectus perfectam, esse consensum, secundum verò electionem; inter quos actus illud est discrimen, quòd consensus dicit simplicem affectum medij ab intellectu propositi ad finem consequendum, electio verò dicit actum quo ex pluribus mediis propositis, vnum præfertur alteri: vnde potest esse consensus sine electione, vt cùm media proposita placent quidem voluntati, sed ea veluti suspensa manens, nondum aliquod ex illis eligit.

Docet 4. consensum pertinere solùm ad superiorem animæ partem. Ratio est, quia finalis sententia semper pertinet ad superiorem iudicem; at consensus in actum est finalis sententia de agendis, ergo spectat ad iudicem superiorem: iudex autem superior est ratio superior, cùm de sensibilibus per rationem inferiorem iudicemus, & de pertinentibus ad res humanas, per rationes diuinas quæ ad superiorem rationem pertinent. Vnde nullum iudicium rationis humanæ habet rationem finalis sententiæ, quamdiu incertum est an illud sit rationibus diuinis consentaneum, vel dissentaneum.

Nota in anima poni duas partes secundum rationem tantùm distinctas, quarum alia dicitur

ſuperior, alia inferior. Superior ea dicitur quæ conſulit rationes diuinas, vt dum quis iudicat ab homicidio abſtinendum eſſe, quia Deus illud prohibet; inferior verò quæ ad rationes humanas attendit, vt ſi quis iudicet homicidium non eſſe patrandum, quia homicidæ morte plecti ſolent.

ARTICVLVS VI.

De Vſu.

SAnctus Thomas ſequenti quæſt. 16. totidem tradit de Vſu. Docet 1. vti eſſe actum voluntatis, quod probat, quia vſus rei alicuius importat illius applicationem ad opus, ſpectat autem ad voluntatem applicare potentias animæ ſiue internas, ſiue externas ad operandum, vt intellectum ad intelligendum, oculum ad videndum, manum ad percutiendum. Quare, vti, primò & principaliter eſt voluntatis vt primi mouentis, rationis vt dirigentis, & aliarum potentiarum vt exequentium.

Nota operationem potentiæ voluntati ſubordinatæ eſſe vſum talis potentiæ, v. c. intellectionem eſſe vſum intellectui, locutionem eſſe vſum linguæ, non tamen ita vocari reſpectu ipſius potentiæ à qua immediatè elicitur, ſed per ordinem ad voluntatem, quatenus fit ex imperio illius: vnde duplex vſus diſtinguendus eſt; actiuus & paſſiuus; actiuus eſt actus quo voluntas mouet potentiam aliquam ad operationem ſuam, paſſiuus verò eſt illa potentiæ operatio, vt fit ex motione voluntatis.

Docet 2. vti non conuenire brutis animalibus, quod probat, quia vti eſt applicare aliquod

principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitiuum ad aliquid appetendum; applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet super illud arbitrium, quod non est nisi eius quod scit referre aliquid ad alterum, quod ad rationem pertinet, & ideo solum animal rationale consentit & vtitur. Vnde etsi animalia aliquid per sua membra agant instinctu naturæ, non tamen proprie dicuntur ea applicare, vel iis vti, quia non cognoscunt ordinem membrorũ ad illas operationes.

Docet 3. vsum non esse vltimi finis, sed eorum tantùm quæ sunt ad finem, quod probat, quia vsus dicit applicationem alicuius ad aliquid, quod autem applicatur ad aliud, habet rationem eius quod est ad finem; vnde vsus est semper eius quod est ad finem. Confirmatur, nam ea quæ sunt fini proportionata, vtilia dicuntur, & re aliqua dicimur bene vti, quando ad finem debitum illam applicamus, abuti verò quando ad finem indebitum eam dirigimus.

Nota 1. vsum latiùs spectatum esse posse respectu vltimi finis obiectiuè spectati, quatenus refertur ad possessionem; vt etsi auarus pecunia fruatur, quia in ea finem vltimum constituit, dicitur tamen ea vti, quatenus illam ad possessionem refert.

Nota 2. quod dicitur communiter ex Augustino, non esse fruendis vtendum, nec fruendum vtendis, ita debere intelligi, vt non liceat amorem æternorum ad temporalia vt ad finem dirigere, nec in amore temporalium vt in vltimo fine sistere, cùm sint tantùm media ad finem illum assequendum destinata.

Docet 4. vsum sequi electionem, si referantur ad idem: Nam electio alicuius medij est prior applicatione potentiæ executiuæ, in qua

vsus consistit, vt prior est electio medicinæ, quam applicatio potentiarum ad eam conficiendam. Eam tamen præcedere si ad diuersa referantur, quia voluntas vtitur intellectu, eumque applicat ad consultandum de mediis, antequam ea eligat.

Nota vsum interdum esse actum realiter distinctum ab electione, vt cùm quis electo medio non statim procedit ad executionem: nonnunquam verò coincidere realiter cum electione, quando nimirum vi ipsius electionis sine mora applicantur potentiæ ad executionem.

ARTICVLVS VII.

De actibus imperatis à voluntate.

QVæritur 1. quid sentiendum sit de actu imperij. Respondeo S. Thomam 1. 2. quæst. 17. de eo agere per quatuor articulos, quorum 1. inquirit vtrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis, & respondet esse essentialiter actum rationis, præsupposito actu voluntatis. Quod probat, quia imperans ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando, quod opus est rationis. Verùm ratio potest aliquid intimare vel absolutè, quod exprimitur per indicatiuum, vt si dicam alicui, hoc est tibi faciendum; vel mouendo ipsum ad hoc, vt exprimitur per imperatiuum, fac hoc; sic autem intimare non habet ratio ex se, sed ex virtute voluntatis, quæ est primum mouens ad executionem operis, quia secundum mouens non mouet nisi virtute primi mouentis. Ex quibus patet, imperare cùm sit opus rationis, non competere brutis, vt concluditur art. 2.

Art. 3. quærit, an vsus sit imperio posterior, & respondet affirmatiuè, quia vsus nihil est aliud quàm executio imperij, quare est illo natura posterior', & interdum tempore. Vnde ille est ordo inter consilium, electionem, imperium, & vsum, quod post consilium seu iudicium rationis, sequitur electio medij, tum imperium iubens executionem, ac tandem vsus seu executio. Cæterùm quòd non prærequiratur ad omnes actus voluntatis imperium aliquod ex parte intellectus, patet ex dictis cap. 3. art. 3.

Art. 4. quærit an imperium, & actus imperatus sint vnus & idem actus, & respondet esse vnum actum humanum, sicut vnum totum compositum ex illis; esse tamen diuersos, sicut partes totius. Quia etsi actus illi secundum suam substantiam sint distincti, tamen quatenus imperatus est ex motione imperantis, sic fiunt quodammodo vnus; eò quòd idem est actus mouentis, & moti, vt dicitur in 3. Physic.

Clariùs dici potest actus illos realiter, & quoad naturam distingui, non autem moraliter; quia in vtroque est eadem bonitas, aut malitia; quo sensu voluntas occidendi, & actualis occisio vnum homicidium constituunt. Imò tota series actuum qui ad homicidium patrandum concurrunt, censetur vnum peccatum, nempe intentio occidendi, consultatio de mediis, iudicium de medio eligendo, electio talis medij, imperium seu voluntas efficax applicandi tale medium, illiusque actualis applicatio seu vsus, ex quo proximè oritur homicidium.

Quæritur 2. quinam actus imperentur. De hoc agit S. Doctor sequentibus articulis. Et quidem art. 5. quærit an actus voluntatis imperetur, & respondet affirmatiuè, quod probat, quia omne quod est in potestate nostra, subia-

cet imperio nostro; sed actus volūtatis sunt maximè in potestate nostra, ergo imperantur à nobis. Verùm quia imperium est actus rationis, ille tantùm voluntatis actus imperatur qui rationi subditur, cuiusmodi non est primus actus voluntatis indeliberatus.

Nota 1. vnum actum voluntatis non posse imperari, nisi per actum præcedentem eiusdem voluntatis, cùm sola ordinatio rationis, seu locutio interna ad imperium non sufficiat. Neque dicas voluntatem velle, eò ipso quòd vult se velle; licèt enim præsentem habeat volitionem imperantem, non tamen imperatam, saltem in illo priori, vt patet cùm quis conatur se excitare ad actum perfectæ contritionis, quem nondum habet reipsa, etsi illum velit.

Nota 2. etsi virtutes nobiliores ex natura rei imperent ignobilioribus, vt Theologicæ Moralibus, fieri tamen posse pro arbitrio voluntatis, vt ex amore virtutis ignobilioris imperetur actus nobilioris, ad illius assecutionem conducentis; vt dum quis se excitat ad amorem Dei, ex intentione obtinendæ castitatis, vel humilitatis.

Art. 6. quærit an actus rationis imperetur, & respondet cum distinctione. Nam actus rationis dupliciter considerari potest, vno modo quantum ad exercitium actus, & sic actus rationis semper imperari potest; sicut cùm indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur. Alio modo quantum ad obiectum, idque dupliciter, primò quatenus veritatem circa aliquid apprehendit, & sic actus rationis pendet ex aliquo lumine naturali, vel supernaturali, nec est in nostra potestate illum impedire: Secundò quatenus iudicat de re apprehensa, & quidem si illa adeo est perspicua vt intellectus conuincatur,

qualia sunt prima principia, eiusmodi iudicium non est in potestate nostra; si autem res apprehensa non ita conuincat intellectum, quin possit assentire aut dissentire, in talibus assensus ipse vel dissensus est in nostra potestate. Verùm ad maiorem horum intelligentiam,

Nota 1. quod ait S. Thomas, actum rationis semper imperari posse quoad exercitium, intelligi de actibus qui aliquem libertatis vsum supponunt; nam eos qui præcedunt omnem actum libertatis, vt sunt cogitationes illæ primæ, quæ siue ex occursu obiectorum, siue ex illustratione diuina in nobis necessariò oriuntur, imperari non posse perspicuum est.

Nota 2. apprehensionem intellectus non esse in nostra potestate quoad obiecti speciem, quia fieri non potest vt hominem aliter apprehendam quàm sub ratione hominis, equum sub ratione equi, &c. Idem dico de medio obiecti euidentis, quia non possum iudicare falsum id quod est euidenter verum, v. c. iudicare totum non esse maius sua parte. An autem posito assensu præmissarum, intellectus necessitetur non modo quoad speciem, sed etiam quoad exercitium, ad assensum conclusionis, diximus lib. 3. Logicæ cap. 6. art. 5.

Nota 3. quod spectat ad obiectum obscurum, iudicium de illo quoad speciem esse in nostra potestate, ita vt possimus mox iudicare esse probabilius, modò minus probabile. Non quòd voluntas facere possit, vt intellectus iudicet minus probabile, aut falsum id quod per rationem apparet magis probabile: sed quia efficere potest vt id quod est magis probabile, appareat minùs probabile, sicque intellectus ei assensum deneget.

Nec refert quòd possit quis amplecti opinio-

ratione potest cadere in illos actus laus & meritum, vt si quis temperatè comedat, aut ieiunet; & vice versa vituperium & demeritum, vt si cibis se ingurgitet.

Nota 2. idem dicendum de facultate vitali residente in corde, quæ continuum illius, & arteriarum pulsum causat; talis enim motus non subiacet per se & directè imperio voluntatis, cùm sit merè naturalis, & sine vlla præuia cognitione aut deliberatione fiat, esto non nisi animalibus competat. Respiratio tamen quæ ad facultatem vitalem refertur, aliquanto tempore contineri potest, sicque voluntati subiicitur.

Nota 3. idem habere locum in sensibus externis, vt in visu, & auditu; quia etsi non possit voluntas directè impedire, quin oculus apertus videat obiectum aliquod in debita distantia cõstitutum, potest tamen id impedire indirectè, nempe illum claudendo, vel in aliam partem vertendo: siquidem facultas loco motiua obedit voluntati ad nutum, eique despoticè subiicitur.

Art. 9. quærit, vtrum actus exteriorum membrorum imperentur, & respondet per distinctionem, nam membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ, vnde vt potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, ita & corporis membra. Quia igitur vires sensitiuæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ mouentur à potentiis sensitiuis, subduntur imperio rationis, non autem ij qui consequuntur vires naturales.

Verùm quia hæc ratio non satis videtur cohærere cum ante dictis, de imperio voluntatis in potentias sensitiuas, clariùs dici potest, ideo

corporis membra subdi imperio rationis, quia eorum actus pendent immediatè à potentia loco motiua, quæ voluntati despoticè obedit, nisi adsit aliquod impedimentum; vt cùm quis laborat podagra, vel alio morbo localem motum impediente.



CAPVT V.

DE BONITATE, ET MALITIA actuum humanorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

An bonitas, & malitia humanorum actuum sumantur ex obiecto.

PRæmoneo 1. in actu humano duo esse distinguenda, nempe quod sit actus naturalis, & Moralis; hic autem non agi de bonitate & malitia talis actus in esse naturæ spectati, sed vt constituitur in esse Morali, estque dignus laude, aut vituperio.

Præmoneo 2. dubium non esse apud Catholicos, quin actuum Moralium alij sint boni, alij mali; boni sunt actus fidei, spei, charitatis, religionis, iustitiæ, aliique omnes qui fiunt ex præscripto rectæ rationis: mali verò sunt odium Dei, blasphemia, infidelitas, iniustitia, aliaque opera rectæ rationi repugnantia.

Dixi, apud Catholicos, nam hæretici huius temporis contendunt omnes hominis, quantumuis iusti, actiones esse malas, quod apertè

Obseruandum 2. consilium non esse nisi de mediis, nam sicut in scientiis speculatiuis non incipit veritatis inquisitio, nisi ex positis quibusdam principiis; ita in rebus moralibus, inquisitio de rebus agendis semper supponit finem aliquem esse constitutum, ex quo proceditur ad deliberandum de mediis.

Obseruandum 3. consultationem non esse nisi de iis quæ sunt in nostra potestate, vel immediatè, vel saltem mediate; quia de aliis consultare inutile esset & ridiculum, vt si quis priuatus apud se deliberaret, de modo quo bellum proxima æstate ineundum erit.

Obseruandum 4. non esse tamen consilium de omnibus quæ à nobis fieri possunt, multa enim sunt ab aliqua arte determinata; quæ consultatione non indigent, v. c. vestes tali modo conficiendas esse; alia sunt per se euidentia, vt ex duobus mediis illud quod longè aptius est est ad finem, eligendum esse, &c. sunt etiam res aliquæ tam parui momenti, vt nihil intersit an hoc vel illo modo fiant; vnde nec in illis necessaria est consultatio, vt non deliberamus an pede dextro an sinistro deambulatio inchoanda sit: an hoc vel illo cultro omnino simili vtendum, &c.

Obseruandum 5. processum consilij esse secundum ordinem resolutorium: quia quamuis resolutio & compositio propriè reperiatur tantùm in toto & partibus, eò quòd totum ex partibus componitur, & in eas resoluitur; in fine tamen & mediis proportione quadam reperiri potest, quatenus vt finis existat, requiruntur media per quæ acquiratur; quemadmodum vt totum existat, necessariæ sunt partes ex quibus componatur. Seruatur ergo in consultatione ordo resolutorius, quatenus à fine intento pro-

cedimus ad media proxima, & remota, vt à toto ad partes. Contra verò in executione proceditur ordine compositionis, quia postquam consultatio terminata est per sententiã & iudicium, primò applicamus media remota, tum proxima, & tandem finem consequimur: hoc enim perinde est ac partem parti adiungere, & ex iis totum componere.

Vterque iste processus intelligi potest in eo qui domum construere intendit, finis enim constructionis est arcere à pluuia, frigore, aliisque aëris iniuriis, adeoque intentio debet primò ferri in constructionem tecti, tum in constructionem murorum quibus tectum innitatur, ac denique in constructionem fundamentorum quibus tectum & parietes fulciantur. In ordine verò executionis modo opposito procedendum est, iacienda enim priùs sunt fundamenta, deinde erigendi parietes, ac denique tectum iis imponendum.

Obseruandum postremò consilium non procedere in infinitum, siue ex parte principij, siue ex parte termini. Cùm enim, vt dictum est, non fit consultatio de fine, sed fine supposito inquirantur media ad eum acquirendum necessaria, inuentis mediis omnibus proximis, & remotis ad finem necessariis, tunc finitur consultatio, & iam incipit executio; adeo vt id quod est vltimum in intentione, fit primum in executione, & quod est primum in intentione, fit vltimum in executione.

ARTICVLVS V.

De Consensu.

SAnctus Thomas 1. 2. quæst. 15. agit de Consensu de quo quatuor docet: 1. consensum esse actum virtutis appetitiuæ potiùs quàm apprehensiuæ, siquidem consentire est simul sentire, & sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur; & ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire.

Nota consensum sæpe sumi pro actu intellectus, & significare conformitatem in iudicio, vt cum dicimus Philosophos, vel Theologos communi consensu aliquid docere: hic tamen accipi pro actu quo voluntas acquiescit iudicio intellectus, aliquid ipsi tanquam bonum & amplectendum proponentis; quo sensu Theologi sæpe dicunt post Augustinum, cap. 2. art. 3. relatum, consentire vel dissentire vocationi diuinæ propriæ voluntatis esse.

Docet 2. consensum non conuenire brutis animalibus; Rationem affert, quia consensus importat applicationem appetitiui motus ad aliquid ad agendum, eius autem est applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitiuus motus; at bruta non habent in sua potestate appetitiuũ motum, sed talis motus est in eis ex instinctu naturæ: quare consentire non competit brutis, sed tantùm naturæ rationali quæ habet in sua potestate motum appetitiuum, potestque illum applicare, vel non applicare.

Nota ad consensum non sufficere determina-

tionem appetitus ad vnum, sed requiri determinationem liberam qualis non est in brutis. Item operis executionem non tantùm sequi ex consensu, sed etiam ex naturali impetu, vt est in brutis.

Docet 3. consensum non esse de fine, sed de mediis ad finem necessariis. Ratio est, quia consensus propriè est applicatio appetitiui motus ad determinationem consilij, vnde cùm consilium non sit nisi de iis quæ sunt ad finem, consensus etiam non nisi circa illa versatur.

Nota primum actum voluntatis, qui sequitur deliberationem intellectus perfectam, esse consensum, secundum verò electionem; inter quos actus illud est discrimen, quòd consensus dicit simplicem affectum medij ab intellectu propositi ad finem consequendum, electio verò dicit actum quo ex pluribus mediis propositis, vnum præfertur alteri: vnde potest esse consensus sine electione, vt cùm media proposita placent quidem voluntati, sed ea veluti suspensa manens, nondum aliquod ex illis eligit.

Docet 4. consensum pertinere solùm ad superiorem animæ partem. Ratio est, quia finalis sententia semper pertinet ad superiorem iudicem; at consensus in actum est finalis sententia de agendis, ergo spectat ad iudicem superiorem: iudex autem superior est ratio superior, cùm de sensibilibus per rationem inferiorem iudicemus, & de pertinentibus ad res humanas, per rationes diuinas quæ ad superiorem rationem pertinent. Vnde nullum iudicium rationis humanæ habet rationem finalis sententiæ, quamdiu incertum est an illud sit rationibus diuinis consentaneum, vel dissentaneum.

Nota in anima poni duas partes secundum rationem tantùm distinctas, quarum alia dicitur

ſuperior, alia inferior. Superior ea dicitur quæ conſulit rationes diuinas, vt dum quis iudicat ab homicidio abſtinendum eſſe, quia Deus illud prohibet; inferior verò quæ ad rationes humanas attendit, vt ſi quis iudicet homicidium non eſſe patrandum, quia homicidæ morte plecti ſolent.

ARTICVLVS VI.

De Vſu.

SAnctus Thomas ſequenti quæſt. 16. totidem tradit de Vſu. Docet 1. vti eſſe actum voluntatis, quod probat, quia vſus rei alicuius importat illius applicationem ad opus, ſpectat autem ad voluntatem applicare potentias animæ ſiue internas, ſiue externas ad operandum, vt intellectum ad intelligendum, oculum ad videndum, manum ad percutiendum. Quare, vti, primò & principaliter eſt voluntatis vt primi mouentis, rationis vt dirigentis, & aliarum potentiarum vt exequentium.

Nota operationem potentiæ voluntati ſubordinatæ eſſe vſum talis potentiæ, v. c. intellectionem eſſe vſum intellectui, locutionem eſſe vſum linguæ, non tamen ita vocari reſpectu ipſius potentiæ à qua immediatè elicitur, ſed per ordinem ad voluntatem, quatenus fit ex imperio illius: vnde duplex vſus diſtinguendus eſt; actiuus & paſſiuus; actiuus eſt actus quo voluntas mouet potentiam aliquam ad operationem ſuam, paſſiuus verò eſt illa potentiæ operatio, vt fit ex motione voluntatis.

Docet 2. vti non conuenire brutis animalibus, quod probat, quia vti eſt applicare aliquod

principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitiuum ad aliquid appetendum; applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet super illud arbitrium, quod non est nisi eius quod scit referre aliquid ad alterum, quod ad rationem pertinet, & ideo solum animal rationale consentit & vtitur. Vnde etsi animalia aliquid per sua membra agant instinctu naturæ, non tamen proprie dicuntur ea applicare, vel iis vti, quia non cognoscunt ordinem membrorũ ad illas operationes.

Docet 3. vsum non esse vltimi finis, sed eorum tantùm quæ sunt ad finem, quod probat, quia vsus dicit applicationem alicuius ad aliquid, quod autem applicatur ad aliud, habet rationem eius quod est ad finem; vnde vsus est semper eius quod est ad finem. Confirmatur, nam ea quæ sunt fini proportionata, vtilia dicuntur, & re aliqua dicimur bene vti, quando ad finem debitum illam applicamus, abuti verò quando ad finem indebitum eam dirigimus.

Nota 1. vsum latiùs spectatum esse posse respectu vltimi finis obiectiuè spectati, quatenus refertur ad possessionem; vt etsi auarus pecunia fruatur, quia in ea finem vltimum constituit, dicitur tamen ea vti, quatenus illam ad possessionem refert.

Nota 2. quod dicitur communiter ex Augustino, non esse fruendis vtendum, nec fruendum vtendis, ita debere intelligi, vt non liceat amorem æternorum ad temporalia vt ad finem dirigere, nec in amore temporalium vt in vltimo fine sistere, cùm sint tantùm media ad finem illum assequendum destinata.

Docet 4. vsum sequi electionem, si referantur ad idem: Nam electio alicuius medij est prior, applicatione potentiæ executiuæ, in qua

vſus conſiſtit, vt prior eſt electio medicinæ, quam applicatio potentiarum ad eam conficiendam. Eam tamen præcedere ſi ad diuerſa referantur, quia voluntas vtitur intellectu, eumque applicat ad conſultandum de mediis, antequam ea eligat.

Nota vſum interdum eſſe actum realiter diſtinctum ab electione, vt cùm quis electo medio non ſtatim procedit ad executionem: nonnunquam verò coincidere realiter cum electione, quando nimirum vi ipſius electionis ſine mora applicantur potentiæ ad executionem.

ARTICVLVS VII.

De actibus imperatis à voluntate.

QVæritur 1. quid ſentiendum ſit de actu imperij. Reſpondeo S. Thomam 1. 2. quæſt. 17. de eo agere per quatuor articulos, quorum 1. inquirit vtrum imperare ſit actus rationis, vel voluntatis, & reſpondet eſſe eſſentialiter actum rationis, præſuppoſito actu voluntatis. Quod probat, quia imperans ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando, quod opus eſt rationis. Verùm ratio poteſt aliquid intimare vel abſolutè, quod exprimitur per indicatiuum, vt ſi dicam alicui, hoc eſt tibi faciendum; vel mouendo ipſum ad hoc, vt exprimitur per imperatiuum, fac hoc; ſic autem intimare non habet ratio ex ſe, ſed ex virtute voluntatis, quæ eſt primum mouens ad executionem operis, quia ſecundum mouens non mouet niſi virtute primi mouentis. Ex quibus patet, imperare cùm ſit opus rationis, non competere brutis, vt concluditur art. 2.

Art. 3. quærit, an vſus ſit imperio poſterior, & reſpondet affirmatiuè, quia vſus nihil eſt aliud quàm executio imperij, quare eſt illo natura poſterior', & interdum tempore. Vnde ille eſt ordo inter conſilium, electionem, imperium, & vſum, quòd poſt conſilium ſeu iudicium rationis, ſequitur electio medij, tum imperium iubens executionem, ac tandem vſus ſeu executio. Cæterùm quòd non prærequiratur ad omnes actus voluntatis imperium aliquod ex parte intellectus, patet ex dictis cap. 3. art. 3.

Art. 4. quærit an imperium, & actus imperatus ſint vnus & idem actus, & reſpondet eſſe vnum actum humanum, ſicut vnum totum compoſitum ex illis; eſſe tamen diuerſos, ſicut partes totius. Quia etſi actus illi ſecundum ſuam ſubſtantiam ſint diſtincti, tamen quatenus imperatus eſt ex motione imperantis, ſic fiunt quodammodo vnus; eò quòd idem eſt actus mouentis, & moti, vt dicitur in 3. Phyſic.

Clariùs dici poteſt actus illos realiter, & quoad naturam diſtingui, non autem moraliter; quia in vtroque eſt eadem bonitas, aut malitia; quo ſenſu voluntas occidendi, & actualis occiſio vnum homicidium conſtituunt. Imò tota ſeries actuum qui ad homicidium patrandum concurrunt, cenſetur vnum peccatum, nempe intentio occidendi, conſultatio de mediis, iudicium de medio eligendo, electio talis medij, imperium ſeu voluntas efficax applicandi tale medium, illiuſque actualis applicatio ſeu vſus, ex quo proximè oritur homicidium.

Quæritur 2. quinam actus imperentur. De hoc agit S. Doctor ſequentibus articulis. Et quidem art. 5. quærit an actus voluntatis imperetur, & reſpondet affirmatiuè, quod probat, quia omne quod eſt in poteſtate noſtra, ſubia-

cet imperio nostro; sed actus volũtatis sunt maximè in potestate nostra, ergo imperantur à nobis. Verùm quia imperium est actus rationis, ille tantùm voluntatis actus imperatur qui rationi subditur, cuiusmodi non est primus actus voluntatis indeliberatus.

Nota 1. vnum actum voluntatis non posse imperari, nisi per actum præcedentem eiusdem voluntatis, cùm sola ordinatio rationis, seu locutio interna ad imperium non sufficiat. Neque dicas voluntatem velle, eò ipso quòd vult se velle; licèt enim præsentem habeat volitionem imperantem, non tamen imperatam, saltem in illo priori, vt patet cùm quis conatur se excitare ad actum perfectæ contritionis, quem nondum habet reipsa, etsi illum velit.

Nota 2. etsi virtutes nobiliores ex natura rei imperent ignobilioribus, vt Theologicæ Moralibus, fieri tamen posse pro arbitrio voluntatis, vt ex amore virtutis ignobilioris imperetur actus nobilioris, ad illius assecutionem conducentis; vt dum quis se excitat ad amorem Dei, ex intentione obtinendæ castitatis, vel humilitatis.

Art. 6. quærit an actus rationis imperetur, & respondet cum distinctione. Nam actus rationis dupliciter considerari potest, vno modo quantum ad exercitium actus, & sic actus rationis semper imperari potest; sicut cùm indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur. Alio modo quantum ad obiectum, idque dupliciter, primò quatenus veritatem circa aliquid apprehendit, & sic actus rationis pendet ex aliquo lumine naturali, vel supernaturali, nec est in nostra potestate illum impedire: Secundò quatenus iudicat de re apprehensa, & quidem si illa adeo est perspicua vt intellectus conuincatur,

qualia sunt prima principia, eiusmodi iudicium non est in potestate nostra; si autem res apprehensa non ita conuincat intellectum, quin possit assentire aut dissentire, in talibus assensus ipse vel dissensus est in nostra potestate. Verùm ad maiorem horum intelligentiam,

Nota 1. quod ait S. Thomas, actum rationis semper imperari posse quoad exercitium, intelligi de actibus qui aliquem libertatis vsum supponunt; nam eos qui præcedunt omnem actum libertatis, vt sunt cogitationes illæ primæ, quæ siue ex occursu obiectorum, siue ex illustratione diuina in nobis necessariò oriuntur, imperari non posse perspicuum est.

Nota 2. apprehensionem intellectus non esse in nostra potestate quoad obiecti speciem, quia fieri non potest vt hominem aliter apprehendam quàm sub ratione hominis, equum sub ratione equi, &c. Idem dico de medio obiecti euidentis, quia non possum iudicare falsum id quod est euidenter verum, v. c. iudicare totum non esse maius sua parte. An autem posito assensu præmissarum, intellectus necessitetur non modo quoad speciem, sed etiam quoad exercitium, ad assensum conclusionis, diximus lib. 3. Logicæ cap. 6. art. 5.

Nota 3. quod spectat ad obiectum obscurum, iudicium de illo quoad speciem esse in nostra potestate, ita vt possimus mox iudicare esse probabilius, modò minus probabile. Non quòd voluntas facere possit, vt intellectus iudicet minus probabile, aut falsum id quod per rationem apparet magis probabile: sed quia efficere potest vt id quod est magis probabile, appareat minùs probabile, sicque intellectus ei assensum deneget.

Nec refert quòd possit quis amplecti opinio-

nem minùs probabilem: non enim hoc fit iudicando eam esse magis probabilem, sed iudicando illius probabilitatem, licet alia minorem, sufficere ad peccatum cauendum; vt auctores communiter tradunt.

Art. 7. quærit, an actus appetitus sensitiui nostro subsint imperio, & respondet cum distinctione. Nam appetitus sensitiuus est virtus organi corporalis, adeoque illius actus dependet non solùm ex potentia animæ, sed etiam ex dispositione corporalis organi; sicut visio ex potentia visiua, & ex qualitate oculi per quam iuuatur, vel impeditur. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem imaginationis, quæ cùm sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis quæ est vniuersalis, & sic ex ista parte actus appetitus sensitiui subiacet imperio rationis: at qualitas & dispositio corporis non subiacet imperio rationis, adeoque ex hac parte motus appetitus sensitiui non subsunt totaliter imperio rationis.

Contingit etiam interdum motum appetitus sensitiui subito cōcitari ad apprehēsionem imaginationis, vel sensus, talemque motum esse tunc præter imperium rationis, quæ tamen potuisset illum impedire, si præuidisset. Vnde ex Philosopho 1. Polit. cap. 3. ratio præest irascibili & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad seruum, sed politico seu regali, qui est ad homines liberos, imperio non planè subditos. Quod vt clariùs percipias,

Nota 1. causam quare appetitus sensitiuus non subiaceat totaliter nostræ voluntati, esse quia apprehensio imaginationis non est omnino in nostra potestate; appetitus enim sensitiuus, cùm non sit liber, apprehensionem ima-

ginationis necessariò sequitur; adeoque quandiu apprehensio viget, motus appetitus perseuerat; quando aliò detorquetur, deperit.

Nota 2. etsi interdum non possit flecti imaginatio, quia propter præsentiam obiecti sensibus gratissimi, vel ob magnam spirituum cõmotionem vehementer trahitur, adeoque appetitus sensitiui actus impediri non possit: semper tamen est in potestate voluntatis; & huic actui non consentire, & impedire, quandiu saltem ratio non absorbetur, ne exteriùs perficiatur: cùm in hoc consistat peccati consummatio, quæ sine voluntatis consensu esse non potest.

Articulo 8. quærit, vtrum actus vitæ vegetabilis imperetur, & respondet negatiuè, probatque hac ratione, nam actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam ex animali, quidam ex intellectuali: omne enim agens appetit finem, appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis, & intellectualis; at ratio imperat per modum apprehensiuæ virtutis, vnde actus illi qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, possunt à ratione imperari; non autem illi qui procedunt ex appetitu naturali, cuiusmodi sunt actus animæ vegetantis. Verùm circa hæc

Nota 1. actus animæ vegetantis non cadere directè sub imperium rationis, indirectè tamen illi subiici, quatenus potest voluntas materiam illi ministrare, vel negare. Vnde etsi qui comedit non possit impedire per se & directè concoctionem, nutritionem, & augmentum, potest tamen ista omnia indirectè impedire, nempe vel substrahendo alimentum, vel aliquid sumendo quod illius effectum impediat; & ea

ratione potest cadere in illos actus laus & meritum, vt si quis temperatè comedat, aut ieiunet; & vice versa vituperium & demeritum, vt si cibis se ingurgitet.

Nota 2. idem dicendum de facultate vitali residente in corde, quæ continuum illius, & arteriarum pulsum causat; talis enim motus non subiacet per se & directè imperio voluntatis, cùm sit merè naturalis, & sine vlla præuia cognitione aut deliberatione fiat, esto non nisi animalibus competat. Respiratio tamen quæ ad facultatem vitalem refertur, aliquanto tempore contineri potest, sicque voluntati subiicitur.

Nota 3. idem habere locum in sensibus externis, vt in visu, & auditu; quia etsi non possit voluntas directè impedire, quin oculus apertus videat obiectum aliquod in debita distantia cõstitutum, potest tamen id impedire indirectè, nempe illum claudendo, vel in aliam partem vertendo: siquidem facultas loco motiua obedit voluntati ad nutum, eique despoticè subiicitur.

Art. 9. quærit, vtrum actus exteriorum membrorum imperentur, & respondet per distinctionem, nam membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ, vnde vt potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, ita & corporis membra. Quia igitur vires sensitiuæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ mouentur à potentiis sensitiuis, subduntur imperio rationis, non autem ij qui consequuntur vires naturales.

Verùm quia hæc ratio non satis videtur cohærere cum ante dictis, de imperio voluntatis in potentias sensitiuas, clariùs dici potest, ideo

corporis membra subdi imperio rationis, quia eorum actus pendent immediatè à potentia loco motiua, quæ voluntati despoticè obedit, nisi adsit aliquod impedimentum; vt cùm quis laborat podagra, vel alio morbo localem motum impediente.



CAPVT V.

DE BONITATE, ET MALITIA actuum humanorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

An bonitas, & malitia humanorum actuum sumantur ex obiecto.

PRæmoneo 1. in actu humano duo esse distinguenda, nempe quod sit actus naturalis, & Moralis; hic autem non agi de bonitate & malitia talis actus in esse naturæ spectati, sed vt constituitur in esse Morali, estque dignus laude, aut vituperio.

Præmoneo 2. dubium non esse apud Catholicos, quin actuum Moralium alij sint boni, alij mali; boni sunt actus fidei, spei, charitatis, religionis, iustitiæ, aliique omnes qui fiunt ex præscripto rectæ rationis: mali verò sunt odium Dei, blasphemia, infidelitas, iniustitia, aliaque opera rectæ rationi repugnantia.

Dixi, apud Catholicos, nam hæretici huius temporis contendunt omnes hominis, quantumuis iusti, actiones esse malas, quod apertè

repugnat Scripturæ sacræ, quæ innumeris locis præcipit, & laudat aliquas actiones tanquam bonas, & Deo gratas; sicut & alias prohibet, vel vituperat tanquam malas & Deo exosas, vt videri potest apud auctores qui de fidei controuersiis tractant.

His præmissis, dubitatur an bonitas, & malitia humanorum actuum præcipuè sumendæ sint ab obiecto. Respondeo ex S. Thoma 1. 2. quæst. 18. art. 2. affirmatiuè: Cuius ratio est, quia bonitas & malitia actionis debent sumi per ordinem ad id quod dat illi speciem, sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut motus ex termino: & ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat illi speciem, ita & prima bonitas actus Moralis attenditur ex obiecto conuenienti: & sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid aliud loco hominis; ita primum malum in actionibus est ex obiecto disconuenienti, vt est accipere aliena, occidere, &c.

Vbi nota 1. quod ait S. Thomas, primam bonitatem, vel malitiam sumi ab obiecto, id intelligendum esse in genere moris, quatenus etsi actus sint boni, aut mali moraliter, aliunde quàm ex obiecto, vt postea dicemus; bonitas tamen & malitia Moralis primò & præsertim sumantur ab obiecto: si enim agatur de bonitate aut malitia naturali, certum est eam esse priorem bonitate aut malitia naturali, vndecunque sumpta; cùm genus moris necessariò præsupponat naturam.

Nota 2. dubium esse, quomodo actus possit sumere bonitatem vel malitiam ab obiecto; quia

cùm actus interni obiectum sit actus externus, sequeretur actum externum tribuere bonitatem vel malitiam interno, quod tamen repugnat, cùm potiùs ex communi sententia, actus internus bonitatem vel malitiam externo communicet. Ista tamen facilè conciliari possunt, si dicamus ad bonitatem, vel malitiam actus duo requiri, primò libertatem, secundò conformitatem, vel difformitatem cum recta ratione; porro actum internum habere ab externo bonitatem vel malitiam quoad conformitatem vel difformitatem; externum verò ab interno quoad libertatem, qua in re nulla est repugnantia.

Nota 3. actum voluntatis sumere bonitatem & malitiam specificam ab obiecto, siquidem obiectum se habet instar formæ, adeoque tribuit speciem, vt dictum est. Neque refert. 1. quod dici solet bonitatem & malitiam sumi ex obiecto in genere, ibi enim genus sumitur pro specie, vt cùm dicimus genus hominum, genus equorum, &c. Nec refert 2. quod supra bonitatem vel malitiam quæ oritur ex obiecto, alia superadditur ex circunstantiis; hæc enim non aduenit tanquam differentia specifica contrahens genus, sed vt accidentalis, speciem constitutam secundum quid perficiens.

Nota 4. etsi interdum volitionis obiectum sit generale, vt dum quis generatim statuit virtutem amplecti propter illius honestatem, id non impedire quin volitio illa, vt habet suam entitatem realiter existentem, sit in quadam specie infima, cùm nullus gradus genericus sine specifico existat: ad eum modum quo intellectus & voluntas sunt potentiæ specificæ, etsi ferantur in obiecta generalissimè spectata. Vnde actus ille non exigit virtutem aliquam generalem à qua producatur, cùm nulla talis sit; sed

cùm ſit in ordine naturali, poteſt ex ſe elici à voluntate, præſertim cùm non videatur diſtingui à ſimplici complacentia, quamdiu non amplectitur efficaciter aliquod obiectum in ſpecie. Et hoc poteſt confirmari ex 1. 2. quæſt. 56. art. 6. vbi S. homas docet, cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, tunc potentiam habitu indigere ad bene agendum, quando ad id non ſufficit propria ratio potentiæ: propriam autem rationem potentiæ attendi in ordine ad obiectum, cumque obiectum voluntatis ſit bonum rationis illi proportionatum, quantum ad hoc voluntatem non indigere virtute perficiente.

Quòd ſi inſtes, generale propoſitum viuendi Chriſtianè non poſſe elici à ſola voluntate per vires naturales, adeoque virtutem aliquam generalem exigere; idemque proportione ſeruata dicendum de volitione generali ſectandi virtutem Moralem, ob illius honeſtatem. Reſpondeo propoſitum illud poſſe elici à voluntate per aliquod ſpeciale auxilium gratiæ, adeoque nullam virtutem habitualem ad illud eſſe neceſſariam; & ſimiliter volitionem naturalem virtutem ſectandi, poſſe elici à voluntate cum ſolo Dei influxu generali.

Nonnulli addunt, ſi quædam virtus ad eliciendum prædictum propoſitum requiritur, ad illud ſufficere virtutem aliquā particularem infuſam. Vnde ſimiliter dicunt virtutes particulares Morales poſſe ſufficere, vt eliciatur volitio generalis amplectendi bonum honeſtum. Neque id mirum videri debet, quia cùm in gradu ſpecifico genericus includatur, non repugnat inquiunt, quod virtus inclinans ad actum, quia eſt in tali ſpecie honeſtatis, inclinet ad illum generatim quia honeſtas eſt: ſicut nil vetat

quòd qui hominem concipit vt animal rationale, concipiat illum præcisè sub rationale animalis.

ARTICVLVS II.

An bonitas & malitia actus sumantur ex circunstantiis.

PRæmoneo 1. circunstantias sumi hoc loco pro quibusdam accidentibus, actui Morali in suo esse specifico, per ordinem ad obiectum constituto, aduenientibus, cumque veluti, circunstantibus: ita tamen vt eum quodammodo attingant, & afficiant.

Præmoneo 2. eiusmodi circunstantias varias esse, & multiplices, hocque versu vulgari comprehendi.

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Per particulam *quis* intelligitur conditio personæ operantis, per *quid* magnum, & paruum in obiecto; per *vbi* conditio loci, per *quibus auxiliis*, media & instrumenta quæ ad aliquid assequendum adhibentur, per *cur* finis actionis, per *quomodo* modus actionis, per *quando* conditio temporis. Quæ omnia latiùs explicata videri possunt 2. parte Summulæ casuum conscientiæ opusculo 1. cap. 2. art. 7. His præmissis, ad propositam difficultatem

Respondeo bonitatem & malitiam actus sumi ex circunstantiis, quia vt ait S. Thomas quæstionis citatæ art. 3. sicut se habet forma substantialis ad res naturales. ita obiectum se habet ad actum moraliter consideratum: at forma substãtialis non tribuit totam perfectionem rei quam constituit, sed hæc perficitur & com-

pletur ex accidentibus ſuperuenientibus, adeo vt ſi aliquod deſit ad decentem habitudinem, conſequatur malum: ergo ſimiliter obiectum non tribuit totam perfectionem actui Morali, ſed tantùm ſubſtantialem & ſpecificam, quæ per circunſtantias compleri debet, ita vt actio ſit bona, quæ habet omnes circunſtantias debitas, mala, cui aliqua ex illis deeſt.

Confirmatur, nam quòd circunſtantiæ aliquid conferant ad bonitatem & malitiam actus, inde manifeſtum eſt, quia eò melior eſt cæteris paribus eleemoſyna, quò plus datur, & vice verſa eò per ſe loquendo furtum eſt peius, quò maior eſt ſumma pecuniæ quæ ſurripitur. Similiter qui ieiunat ex amore Dei, magis meretur quàm qui id facit vt Eccleſiæ obediat, vel ex motiuo temperantiæ: contrà verò ille peius peccat, qui ieiunium violat ex odio Dei, quàm ſi id præſtaret ex contemptu Eccleſiæ, vel ex intemperantia. Vt autem hæc doctrina clarior euadat,

Nota 1. bonitatem & malitiam actus ſumi à circunſtantiis dupliciter. 1. ita vt circunſtantia addat actui ſpeciem bonitatis & malitiæ, diſtinctam ab ea quæ ſumitur ex obiecto; vt dum quis ieiunat ex Dei amore, actus enim ille eſt in ſpecie temperantiæ, & charitatis; aut dum aliquis furatur in loco ſacro, actui enim qui ex ſe eſt in ſpecie furti, additur malitia & ſpecies ſacrilegij, ob violationem loci ſacri. 2. ita vt non addat nouam ſpeciem bonitatis aut malitiæ, ſed præcedentem accidentaliter tantùm augeat, vt dum quis pauperi multum erogat, vel ex valde intenſo odio occidit aliquem.

Nota 2. interdum circunſtantiam efficere vt actus, qui ex ſua ratione eſt indifferens, ſit bonus, aut malus, tuncque circunſtantiam tribue-

re primam speciem Moralem actui: vt patet, nam dare, & accipere, sunt actus de se indifferentes, quòd si quis det de suo egenti, illa circunstantia facit actum bonum; si verò accipiat de alieno, hæc circunstantia facit actum malum. Verùm in his casibus circunstantia habet rationem obiecti, adeoque prædicti actus non dicuntur boni aut mali ex circunstantiis, sed ex obiecto. Imò quando actus in specie boni, aut mali constitutus, recipit nouam speciem à circunstantia aliqua, hæc dicitur etiam tunc transire in rationem obiecti, nec consideratur vt mera circunstantia respectu actus, quatenus ab illa specificatur, esto sit circunstantia illius, vt in prima specie constitutus est: quemadmodum circunstantia quam interdum diximus tribuere actui primam speciem boni aut mali, dicitur circunstantia respectu actus secundum se, quoad esse naturale spectati.

Nota 3. vt intelligas an circunstantia addat actui nouam speciem boni vel mali, an non, hanc regulam obseruandam esse ex S. Thoma 1. 2. quæst. 18. art. 10. & 11. Circunstantia quæ ex se facit vt actus aliquis habeat specialem conformitatem, vel repugnantiam cum dictamine rectæ rationis, constituit illum in specie boni aut mali; quæ verò id non facit ex se, sed tantùm quatenus coniuncta est cum alia circunstantia, quæ speciem boni vel mali actui tribuit, ea non tribuit vllam speciem actui, sed tantùm bonitatem vel malitiam illius accidentariò auget intra eandem speciem. Exempli causa, circunstantia loci sacri addit nouam speciem furto, quia locum sacrum violare ex se malum est, & rectæ rationi repugnans: at accipere multum, non addit nouam speciem furto, quia non est ex se malum, sed tantùm quatenus est de bonis

alienis. Quare prioris generis accidentia sunt formæ Morales speciem actibus tribuentes, posterioris verò sunt tantùm quidam modi formarum: sicut albedo & calor sunt formæ accidentales Physicæ, at extensio & intensio sunt tantum formarum modi.

Nota 4. nonnullos existimare, tunc etiam circunstantiam addere nouam speciem, quando facit vt actus ex veniali fiat mortale: at hæc regula admitti non debet, cùm ex communi sententia, sit eadem species furti, siue parum, siue multum accipias; adeoque siue furtum sit peccatum veniale, siue mortale.

Nota 5. interdum contingere vt peccatum sit valde graue ratione obiecti, & valde leue ratione circunstantiarum, vt patet in homicidio quod, in vindictam grauis alicuius damni illati, iniustè patratur. Vnde etsi furtum sit peccatum quoad speciem longè leuius homicidio, tantopere tamen augeri potest ratione circunstantiarum, vt euadat grauius homicidio, maioremque pœnam mereatur. Hinc etiam fit vt etsi peccata carnalia sint ex se leuiora spiritualibus, quia vehementius habent impulsiuum, nempe concupiscentiam nobis innatam, interdum tamen ob circunstantias sint grauiora, vt ebrietas leui complacentia sui ipsius.

ARTICVLVS III.

An bonitas & malitia sumantur ex fine.

QVæritur 1. An actus humanus sit bonus, vel malus ex fine. S. Thomas 1. 2. quæst. 18. art. 4. respondet affirmatiuè, & probat, quia eadem est dispositio rerum in bonitate, &

te, & in esse, ita vt quæ non habent esse dependens ab alio, non habeant bonitatem ab alio, quæ verò ab alio dependent quoad esse, ab eo bonitatem accipiant: sicut autem res dependet ab agente, & à forma, ita actus Moralis dependet à fine; quare ab illo bonitatem accipit. Vt autem discursus iste sit adæquatus, probetque non modo bonitatem sed etiam malitiam actus à fine desumi, dicendum est actum humanum pendere à fine siue bono, siue malo, sicque ab eo bonitatem, vel malitiam accipere.

Addit S. Thomas, in actibus humanis quadruplicem bonitatem considerari posse, prima est secundum genus, quæ competit actioni vt actio est, quia quantum habet de entitate, tantum habet de bonitate. Alia est secundum speciem, quæ sumitur per ordinem ad obiectum conueniens. Tertia secundum circunstantias, quasi secundum accidentia quædam: quarta secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ex quo intelligis. 1. discrimen esse inter istas bonitates, quod prima est generica, & naturalis, nec tantùm actui bono, sed etiam malo competit: cùm ambo conueniant in ratione actus vitalis, à voluntate realiter & Physicè procedentis, tres verò reliquæ sunt morales.

Intelligis 2. non frustrà hanc quæstionem à S. Thoma tractari, quia etsi in præcedentibus articulis ostenderit, bonitatem & malitiam sumi ab obiecto, & à circunstantiis, & consequenter à fine, tum quatenus interdum coincidit cum obiecto, tum quatenus intèr circunstantias numerari solet: quia tamen finis est præcipua actus Moralis circunstantia, habetque præterea rationem causæ respectu illius, ideo speciatim inquirendum fuit, quanam ratione finis bo-

nitatem, & malitiam actui tribuat.

Quæritur 2. an actus varias species accipiat ratione obiecti, & finis, qua in re multiplici distinctione opus est. Nam in primis contingere potest obiectum esse bonum, & finem quoque extrinsecum operantis esse bonum, vt dum quis vult dare pauperi eleemosynam, ex amore Dei. Et tunc dicendum est actum esse in duplici bonitatis specie, vt in exemplo allato, in specie misericordiæ erga pauperem, & charitatis in Deum. Ita Theologi communiter, sumiturque ex Sancto Thoma 2. 2. quæst. 124. art. 2. ad 2. vbi ait, ad actum Martyrij inclinare charitatem, sicut primum & principale motiuum per modum virtutis imperantis; fortitudinem autem sicut proprium motiuum, per modum virtutis elicientis, indeque Martyrium esse actum charitatis, vt imperantis; fortitudinis veró, vt elicientis. Et ratio est, quia non repugnat quòd velim obiectum bonum, & propter honestatem intrinsecam quam habet, & quia est vtile ad vlteriorem finem assequendum: sicut possum velle cibum aliquem sumere, & quia gratus est palato, & quia conducit ad sanitatem. Quare nihil impedit quin tunc volitio interna sit in vna specie honestatis, ratione obiecti, & in alia ratione finis extrinseci. Si tamen voluntas non amplecteretur medium illud propter propriam honestatem, sed tantùm præcisè, quia est vtile ad finem vlteriorem, hoc modo specificatio interni actus non nisi à fine illo externo sumeretur.

Contingit 2. obiectum esse malum, & finem operantis malum, vt dum quis furatur ex intentione patrandi adulterium; & tunc omnium consensu actus habet duplicem speciem malitiæ, puta furti, & adulterij: cùm eo tamen dif-

crimine, quod ex sententia Arist. 5. Ethic. cap. 2. qui furatur propter adulterium, magis est adulter, quàm fur: quia scilicet appetit adulterium propter se, & furtum propter adulterium; quo fit vt ille affectus sit magis in specie adulterij, quàm furti.

Contingit 3. obiectum esse ex se bonum, & finem operantis malum, vt cùm quis vult dare eleemosynam fœminæ indigenti, ex intentione ea abutendi; & in eo casu dicendum est actum non habere duas species, vnam bonitatis ex obiecto, & aliam malitiæ ex fine, sed simpliciter in vna mali specie ob finem malum constitui. Quia etsi obiectum in se bonum sit, non tamen hic consideratur vt in se bonum, sed assumitur tantùm quatenus est vtile ad finem malum, quomodo malum est.

Contingit 4. obiectum esse ex se malum, & finem operantis bonum, vt dum quis furatur ex intentione dandi eleemosynam, & tunc actus non habet duplicem speciem, aliam malitiæ ex obiecto, aliam bonitatis ex fine, sed constituitur tantùm in specie malitiæ ob malitiam obiecti. Quia etsi bonum sit secundum se dare eleemosynam, eam tamen dare ex bonis alienis, est simpliciter malum; adeoque actus ille nonnisi in specie mali constitui debet.

Vnde collige quid respondendum sit ad illam quæstionem quæ à nonnullis proponitur, an bona intentio vitietur per malam electionem, dicendum enim est vitiari, ita vt non solùm electio sit mala, sed etiam intentio ipsa, alioqui per se bona, ex electione illa malitiam contrahit: quia non solùm malum est eligere medium malum, sed etiam intendere bonum per medium malum assequendum; tunc enim electio medij mali est circunstantia intentionis voce illa, *qui-*

bus auxiliis. indicata, quam proinde inficit.

Contingit 5. obiectum esse ex se indifferens, & posse appeti ob bonum, vel ob malum finem; & quidem si appetatur ob bonum finem, ille affectus est bonus, vt si quis velit in horto deambulare, eo fine vt ex arborum, aut florum conspectu in diuinorum contemplationem assurgat: si verò appetatur ex fine prauo, eiusmodi appetitio est in specie malitiæ, vt si quis cultellum acuat animo aliquem vulnerandi.

Quæritur 3. an species boni magis sumatur ab obiecto, quam à fine, aut vice versa. Respondeo cum distinctione, nam si obiectum nullam ex se bonitatem habet, aut si habet, nullo modo intenditur, vt contingit quando operans illud tantùm assumit sub ratione medij vtilis ad finem, sic perspicuum est speciem bonitatis sumendam esse totaliter à fine.

Si verò voluntas fertur in obiectum, ob propriam honestatem quam habet, esto illud in aliquem finem bonum externum referat, sic dicendum videtur speciem bonitatis ab obiecto sumptam, in actu volitionis internæ esse intrinsecam, & essentialem; aliam verò quæ sumitur à fine extrinseco, esse extrinsecam, & accidentalem. Ratio est, quia v. c. actus dandi eleemosynam ex natura sua tendit ad subleuandam miseriam pauperis; quòd autem referatur ad amorem Dei, hoc est omnino illi per accidens, & sine eiusmodi relatione subsistere potest: ergo species quæ sumitur ex obiecto, est intrinseca & essentialis actui; quæ verò sumitur ex fine extrinseco, est accidentalis. Dico ex fine extrinseco, de quo hic tantùm agimus, nam intrinsecus cum ipso obiecto coincidit.

Quo loco aduerte, non tantùm affirmare speciem ab obiecto sumptam esse intrinsecam &

essentialem, non autem esse absolutè perfectiorem: quia cùm actus misericordiæ tendit ex imperio charitatis, ad amorem Dei, clarum est actum illum esse longè nobiliorem ex relatione ad eiusmodi finem, quàm ex proprio obiecto.

Quæritur 4. quomodo inter se comparentur quoad bonitatem, duo actus habentes eundem finem bonum, quorum tamen obiecta sunt inæqualiter bona. Exempli causa, Petrus tribuit centum nummos pauperi ex charitate, Paulus ducentos ex simili motiuo, dubium est an illi actus sint æquales quoad bonitatem, & meritum, propter finis æqualitatem.

Respondeo negatiuè, nam tribuere ducentos ex misericordia, duplo melius est per se loquendo, quam tribuere centum ex eadem virtute; ergo si vtrobique adiungatur bonitas æqualis ex fine superaddito, prior actus duplo melior manebit quàm posterior. Confirmatur, quia aliàs quidquid ex eadem intentione eligeretur, esset æquè bonum, quod sine errore affirmari nequit. v. c. non melius esset vouere castitatem, quàm matrimonio iungi; nec melius Deum diligere, quàm hominem amare, si ista ex intentione salutis assequendæ orirentur.

Nec dicas, in electione medij ad finem, non sumi bonitatem à medio, sed tantùm à fine: licèt enim id verum sit, quando eligitur medium purè vt medium, non tamen quando medium habet in se sufficientem bonitatem, ob quam diligi potest, etiam sine relatione ad vlteriorem finem: tale enim medium idem est ac obiectum actus interni, illiusque finis intrinsecus, adeoque ab illo speciem & bonitatem sumit, esto non sit finis vltimus, sed aliò referatur.

Quæritur 5. an vt actus sit bonus, debeat expresè referri ab operante in finem bonum. Re-

ſpondeo negatiuè, quia dummodo actus tendat ex ſe in obiectum bonum & honeſtum, ſic habet finem bonum intrinſecum, quod plane ſufficit ad illius honeſtatem, eſto non referatur ab operante ad aliquemfinem bonum extrinſecum v. c. eleemoſynæ obiectum, & finis intrinſecus eſt ſubleuare pauperis inopiam, hic autem finis eſt bonus & honeſtus, adeoque ſufficiens ad honeſtandum actum qui in illum fertur, neque vlterius requiritur vt talis actus referatur ad alium quendam finem ipſi extrinſecum & accidentarium, ſine quo in ratione actus honeſti & laudabilis ſubſiſtere poteſt. Confirmatur, quia aliàs damnandæ eſſent tanquam malæ, & demeritoriæ innumeræ omnium fere hominum, etiam iuſtorum actiones, cùm rarò, qui bona edunt, actu expreſſo & formali ea referant in finem aliquem bonum externum.

Nec refert quòd aliqui obiiciunt, nos teneri ex præcepto Pauli, omnia opera in gloriam Dei referre: negamus enim in primis iis verbis includi præceptum, ſed tantùm conſilium, vt Theologi communiter explicant. Deinde dicimus, quamuis ibi extaret præceptum, illud debere intelligi non de relatione operantis, ſed de relatione operis, id eſt omnes teneri operibus quæ in gloriam Dei cedant, vacare, qualia ſunt ea quæ obiectum & finem honeſtum habent; eò quòd honeſtas creata eſt quædam participatio honeſtatis increatæ, & ad illam ex propria natura vt ad finem vltimum refertur: ad eum modum quo virtutes actiuæ agentium creatorum ſunt quidam veluti radij & effluxus omnipotentiæ diuinæ, à qua continuo pendent, & conſeruantur.

Hinc collige, eos errare qui docent, opera omnia quæ non fiunt ex motiuo perfectæ cha-

ritatis in Deum, esse peccata: inde enim sequeretur omnia opera quæ ante iustificationem fiunt, esse peccata, quod damnatum est in Concilio Trid. sess. 6. cap. 7. sequela patet, quia homo ante iustificationem caret perfecta illa charitate, sicut & gratia sanctificante, vt notum est. Nec audiendi sunt qui errorem illum tribuunt Augustino, cùm ille tum aliàs, tum lib. de bono coniugali cap. 6. expresè doceat, vsum Matrimonij, qui pro fine habet generationem prolis, vacare culpa, & peccati tantùm venialis damnet eum qui in solam delectationem tendit: tantum abest vt credat nullum opus esse bonum, nisi ex mera in Deum charitate fiat.

ARTICVLVS III.

An bonitas, & malitia sumantur per ordinem ad rationem, seu conscientiam.

PRæmoneo 1. bonitatem & malitiam actus pendere aliquo modo à ratione, cùm voluntas in nullum obiectum siue bonum siue malum ferri possit, quin illi à ratione proponatur. Est tamen discrimen, quod ratio debet expressius ostendere bonitatem obiecti, quàm illius malitiam, eò quòd vt voluntas sit bona, non sufficit quod amplectatur obiectum realiter bonum, sed requiritur vt illud amet formaliter sub ratione boni honesti, vt patet quia officio diuino assistere ob delectationem, aut commodum aliquod temporale, non censetur opus moraliter honestum, & meritorium, sed tantum ei assistere propter illius honestatem, seu quia honestum est, & rectæ rationi consentaneum diuinis interesse. Vt autem actus sit mo-

raliter malus, non opus est vt voluntas feratur in obiectum malum, quatenus malum, hoc enim fieri nequit, vt suprà ostendimus; sed sufficit quòd feratur in id quod reuera malum est, quodque intellectus facilè aduertere potest esse malum, etsi fortè de illius malitia actu non cogitet; tunc enim censetur malitia indirectè seu interpretatiuè volita.

Præmoneo 2. cùm idem sit agere contra rationem, & contra conscientiam, nomine conscientiæ hic intelligi actum illum intellectus, quo iudicamus, aliquid esse faciendum, aut non faciendum. Vnde cùm synderesis sit habitus quo cognoscimus prima principia morum, vt virtutem esse amplectendam, & vitium fugiendum, conscientia sumitur pro iudicio actuali de conclusione deducta ex eiusmodi principiis, seu quo intimatur quid hic & nunc agendum nobis aut non agendum sit, vt sacrum hodie esse audiendum, tali pauperi eleemosynam largiendam esse, &c.

Præmoneo 3. conscientiam communiter diuidi in rectam, erroneam, dubiam, probabilem & scrupulosam. Recta dicitur, quæ est conformis obiecto, seu quæ iudicat esse bonum quod bonum est, & malum quod est malum; erronea, quæ non est conformis obiecto, seu quæ iudicat esse bonum quod malum est, & vice versa. Dubia, quæ manet veluti suspensa inter assensum & dissensum, ita vt ad neutram partem se determinet; probabilis, quæ fundamento probabili innititur cum aliqua formidine oppositi. Scrupulosa, quæ vni quidem parti inhæret, sed cum anxietate leui fundamento innixa.

Præmoneo 4. dubium non esse, quin ille actus sit bonus qui est conformis rectæ rationi, & ille malus qui non est ei conformis, adeoque

difficultatem hic tantùm mouendam superesse, de modo quo bonitas vel malitia actus pendet à conscientia errante, probabili, dubia, & scrupulosa. Itaque

Quæritur 1. qualis sit voluntas, quando conscientia errat, seu quando intellectus iudicat aliquid esse bonum, aut malum, præceptum, aut prohibitum quod tale non est

Respondeo & dico 1. *Voluntatem discordantem à conscientia errante, esse malam.* Ita S. Tho. 1.2.q.19. art. 5. & alij communiter. Ratio est, quia cùm voluntas sit ex se potentia cæca, ea non fertur in obiectum aliquod vt est in se, sed quatenus per rationem est apprehensum, sicque tantùm ab illo specificatur: quare si fertur in obiectum quod ratio iudicat esse malum, ex illo contrahit malitiam; si autem negligit exequi id quod ratio iudicat esse bonum & præceptum, eiusmodi negligentia illi imputatur ad culpam violationis præcepti.

Confirmatur, tum quia cùm ratio sit proxima regula agendi, qui ab illius dictamine discrepat, à propria regula dissentit, quod intrinsecè malum est. Tum quia ille haud dubie habet affectum ad malum, qui facit quod iudicat esse malum, aut non facit quod iudicat esse bonum & præceptum.

Dico 2. *Voluntatem quæ concordat cum conscientia seu ratione errante, non esse malam, quando error ille est inculpabilis, esse autem malam quando error est culpabilis.* Itaque S. Thomas loco citato art. 6. Ratio est, quia cùm ignorantia inculpabilis à peccato excuset, non autem culpabilis, vt patet ex supradictis, hinc sequitur voluntatem quæ concordat cum conscientia inculpabiliter errante, non esse malam, sed illam tantùm quæ concordat cum conscientia, cuius error est culpabilis.

Hinc ille non peccat, qui accedit ad fœminam quam inculpabiliter putat esse suam vxorem, qua ratione excusatur Iacob quod accesserit ad Liam, quam putabat esse Rachelem. Ille verò peccat qui accedit ad vxorem alienam, falsò putans id esse licitum. Et ratio discriminis est, quia in priori casu error oritur ex ignorantia facti, quæ nec directè, nec indirectè est volita, vnde etiam nullo modo est volitum quod ex eo sequitur: cuius oppositum contingit in posteriori, eò quòd error oritur ex ignorantia diuinæ legis, quàm quisque scire tenetur. Verùm ad maiorem horum intelligentiam,

Nota 1. quando ignorantia est inuincibilis, qualis est cùm intellectus positis his circunstantiis, non potest prudenter aliud iudicare, eam obligare ad faciendum quod dictat. Vnde qui ex tali errore credit, pecuniam quam apud se habet, ad Titium spectare, tenetur eam illi restituere; & qui inuincibiliter existimat Bertam esse suam vxorem, tenetur ei petenti debitum reddere.

Nota 2. quando ignorantia est vincibilis, eam quidem quamdiu durat, obligare ne quis contra illam agat, non tamen vt iuxta illam operetur. Vnde quamdiu Titius putat ex eo errore, Bertam esse suam vxorem, non potest contra tale dictamen operari, adeoque debitum sine causa negans peccat. Non etiam potest iuxta illud operari, quia cùm ignorantia eum non excuset, peccaret sic agendo. Nec tamen propterea Titius in eo casu absolutè perplexus erit, ita scilicet vt necesse sit illum peccare, quocunque se vertat: potest enim adhibita diligentia errorem deponere, eoque deposito, debitum inculpatè negare.

Quæritur 2. an sit peccatum agere contra

conſcientiam dubiam. Reſpondeo cum diſtinctione, nam duplex eſt dubium, aliud ſpeculatiuum, aliud practicum; ſpeculatiuum eſt cùm quis dubitat an aliquid in genere ſit licitum, vel illicitum, vt an liceat bellum gerere, vel non: Practicum verò eſt cùm dubitatur an quando hic & nunc aliquid faciendum eſt, liceat illud facere, vel non, vt an hoc tempore, & ſub his circunſtantiis liceat arma capere; Iam

Reſpondeo & dico 1. *Non eſſe peccatum agere contra conſcientiam ſpeculatiuè dubiam, modo dubium in praxi rationabiliter deponatur, & quis iudicet ſibi licitum eſſe hic & nunc agere.* Probatur, quia v. c. quamuis miles ignoret an bellum generatim ſpectatum ſit in ſe res licita vel illicita, poteſt tamen iudicare ſibi licitum eſſe ſub his circunſtantiis ad bellum proficiſci, vt quia videt bellum indici à principe pio & Catholico, illudque vt iuſtum à pleriſque viris doctis probari. Quare cùm hoc iudicium practicum ſit regula proxima, quam voluntas in ſuis operationibus ſequi debet, hinc fit vt quod ex illius dictamine agitur, ſit iuſtum & licitum.

Nota me dixiſſe, modo dubium in praxi rationabiliter deponatur, vt contingit in exemplo militis adducto: ſi enim poſito dubio ſpeculatiuo de iuſtitia, vel iniuſtitia belli, nulla occurrit ratio ob quam probabiliter miles iudicet ſibi licere hic & nunc ad bellum proficiſci, tunc illi minimè bellandum eſt; quia non poteſt prudenter dubium illud in praxi deponere.

Dico 2. *Eſſe peccatum agere contra conſcientiam practicè dubiam.* Ratio eſt quia qui facit aliquid dubitans hic & nunc an ſit licitum vel illicitum, exponit ſe peccandi periculo, adeoque peccat. Confirmatur, nam qui cum tali dubio operatur, ipſo facto oſtendit ſe interiùs ita affe-

ctum esse, vt velit agere siue id licitum, siue illicitum sit: hunc autem affectum prauum esse dubitari non potest.

Ex his varij casus resolui possunt. In primis qui bona fide possidens aliquid, dubitare incipit an id legitimo titulo possideat, potest dubium deponere, si adhibita sufficienti diligentia vinci nequit; quia in dubio melior est conditio possidentis.

Deinde, si dubitas an votum emiseris, non teneris illud implere, quia melior est conditio voluntatis tuæ suam libertatem possidentis. Secus si constat quidem de voto, sed dubitas de intentione vouendi, quia cùm hæc sit necessaria ad valorem voti, præsumitur adfuisse nisi contrarium probetur. Et similiter si dubitas an votum emissum solueris, teneris illud soluere, nisi dubium ex causa deponas; quia debito certò solutione incerta satisfieri nequit.

Præterea, si dubitas an præceptum tibi à superiore impositum licitum sit, teneris obedire; quia cum ius præcipiendi possideat, possessio stat pro illo, nisi clarè constet illius præceptum esse illicitum.

Denique, vt alia non pauca quæ ex dictis determinari possunt, missa faciam, si dubitas an extet præceptum aliquod, non teneris illud obseruare, si post adhibitam moralem diligentiam dubium superari nequit: quia iudicandum est in fauorem voluntatis tuæ, quæ adhuc libertatem suam possidet quoad præceptum illud.

Quæritur 3. vtrum liceat sequi in praxi opinionem probabilem, neglecta ea quæ probabilior iudicatur. Respondeo affirmatiuè, ex communi sententia quæ ea ratione probatur, quia agere ex opinione probabili, est agere ex iudicio rationabili, dictante licitum esse hic & nunc

agere: at eo modo operari est honestum & licitum.

Confirmatur, nam quod alia opinio mihi videatur probabilior, id ostendit quidem me illam negligendo, non sequi regulam perfectiorem; at non ostendit me sequi regulam falsam & illicitam, quia aliàs æquè dicendum esset eum, qui neglecto religioso statu, quem nouit esse perfectiorem coniugali, & longe tutiorem ad salutem assequendam, vxorem ducit, operari ex iudicio prauo, & peccare; quod sine errore affirmari nequit. Quòd si non semper necesse est sequi in praxi, id quod melius est, & perfectius, cur necesse erit amplecti id quod apparet verius & probabilius?

Nota hæc procedere de opinione quæ verè probabilis iudicatur, qualis ea est quæ alicui non leui fundamento innititur, vnde non licèt operari iuxta opinionem quæ omnino improbabilis iudicatur, quia tunc nulla suppetit ratio quæ dictet operationem licitè exerceri posse. At neque iuxta illam de cuius probabilitate dubitatur quia qui dubitat an opinio aliqua sit probabilis, eò ipsò dubitat an liceat ex ea operari: quare si agat se exponit peccandi periculo, adeoque peccat.

Ex dictis collige 1. te posse in praxi sequi sententiam probabilem, relicta ea quam iudicas probabiliorem. Quia licèt opinio quam sequeris, speculatiuè non tibi videatur vera, potes tamen elicere iudicium practicum, quo prudenter iudices licitum esse eam sequi, ob rationes quibus innititur, vel ob auctoritatem grauium doctorum qui eam amplectuntur.

Collige 2. te posse aliis consilium dare, iuxta sententiam probabilem, dimissa ea quam iudicas probabiliorem. Quia cùm cuique liceat

ad propriam directionem operari ex sententia probabili, nulla est ratio cur etiam non liceat alteri consilium dare, iuxta opinionem probabilem.

Collige 3. subditum teneri obedire suo superiori præcipienti aliquid quod probabiliter est licitum, etsi oppositum sit probabilius. Quia cùm liceat sequi opinionem probabilem, nulla est ratio cur præceptum iuxta eam latum non obliget.

Collige 4. confessarium teneri dare absolutionem pœnitenti, qui abstinere non vult ab aliqua actione, quam ex probabili sententia licitam putat, etsi confessarius ipse putet illicitam. Cùm enim pœnitens tutò sequi possit sententiam probabilem, confessarius non potest ei absolutionem negare ex eo præcisè quòd eiusmodi opinioni deinceps adhærere velit.

Quæritur 4. an liceat agere contra conscientiam scrupulosam. Respondeo affirmatiuè, quia conscientia scrupulosa est cùm quis iudicat probabiliter aliquid esse licitum, ita tamen vt ex leui iudicio suspicetur id esse illicitum: at iam diximus licitum esse operari ex sententia probabili, ergo licitum est contra conscientiam scrupulosam agere. Imò id plerumque expedit, quia sic faciliùs scrupuli superantur vt experientia ostendit. Plura ad hunc articulum spectantia videri possunt in Idea Theologiæ Moralis lib. 1. cap. 3.

ARTICVLVS V.

An voluntas nostra debeat esse conformis legi aeternæ, & voluntati diuinæ.

QVæritur 1. an bonitas voluntatis nostræ pendeat ex lege æterna. S. Thomas 1. 2. quæst. 19. art. 4. respondet ab illa pendere, idque magis quàm à ratione humana, quod probat, quia cùm causa secunda non agat nisi virtute primæ, in omnibus causis ordinatis effectus plus pendet à causa prima, quàm à causa secunda: at quòd ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna quæ est ratio diuina. Vnde manifestum est quòd bonitas voluntatis humanæ magis dependet à lege æterna quàm à ratione humana; & vbi deficit humana ratio, oportere ad rationem diuinam recurrere.

Notandum autem ex responsionibus ad argumenta 1. etsi vnius rei non possint esse plures mensuræ proximæ, posse tamen esse plures mensuras, quarum vna sub alia ordinetur. 2. Mensuram proximam esse homogeneam mensurato, non autem remotam. 3. Legem æternam, etsi nobis sit ignota vt est in mente diuina, nobis tamen aliqualiter innotescere per rationem naturalem, quæ ab ea deriuatur vt propria eius imago, vel per aliquàm reuelationem superadditam.

Ex quo patet bonitatem voluntatis pendere à lege æterna, vt à regula tantùm mediata & remota; vt autem à regula proxima à ratione naturali, quæ est imago quædam legis æternæ, dictatque faciendum, vel cauendum quod re-

gula illa æterna iudicat esse honestum, vel turpe. Vnde ad bonitatem actionis non est necesse quod obiectum ametur, quia est conforme legi æternæ; neque quod lex æterna per se & immediatè illud proponat voluntati, sed tantùm quod fiat proximè ex dictamine rationis naturalis: sic enim est honestum, & conforme legi æternæ.

Quæritur 2. vtrum bonitas voluntatis nostræ pendeat ex conformitate ad voluntatem diuinam. S. Thomas quæst. citata art. 9. respondet affirmatiuè, & probat, quia bonitas voluntatis dependet ex intētione finis: at finis vltimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus: quare ad bonitatem humanæ voluntatis requiritur, quòd ordinetur ad summum bonum. Rursus summum bonum primò & per se comparatur ad voluntatem diuinam, vt proprium obiectum eius; at quod est primum in aliquo genere, est mensura & ratio reliquorum illius generis: vnumquodque autem rectum & bonum est inquantum attingit ad propriam mensuram, vnde vt voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

Ex quo discursu intelligitur, voluntatem nostram debere conformari diuinæ ex parte finis, ita vt omnis nostra operatio referri debeat in vltimum finem, seu in summum bonum, quod est Deus, non quidem formaliter & expressè, sed virtualiter & implicitè, quod contingit quando voluntas agit ex aliquo bono fine proximo: hic enim ex natura sua in vltimum finem refertur, tanquam quædam illius participatio, vt suprà dictum est.

Verùm quia intelligi potest voluntatem nostram conformari diuinæ quatuor modis 1. secundum finem agendi, de quo tantùm loquitur

S. Thomas in art. iam citato. 2. Eo modo quo effectus conformatur suæ causæ efficienti, vel dirigenti, quatenus est talis, qualem eiusmodi causa postulat. 3. Secundum principium formale, ita vt omnia velimus ex eadem ratione, qua Deus illa vult. 4. Secundum materiam seu obiectum volitum, adeo vt idem velimus quod Deus vult; hinc difficultas oritur an voluntas nostra vt sit bona, non tantùm primo illo modo, sed etiam tribus aliis voluntati diuinæ conformari debeat; Pro cuius resolutione,

Respondeo & dico 1. *Voluntatem nostram teneri conformari diuinæ, spectata per modum causæ efficientis, seu dirigentis, quando præcipit vt aliquid velimus, non autem quando se habet tantùm vt consulens, & inspirans.* Primum patet, quia nisi præceptis diuinis obtemperemus, peccamus; ergo voluntas nostra vt sit bona, debet conformari diuinæ voluntati aliquid præcipienti.

Secundum ostenditur. quia illud est discrimen inter præcepta, & consilia, quòd illa sub peccato tenemur exequi, non ista: quare nemo tenetur per se loquendo statum clericalem, aut religiosum amplecti, quia est tātùm de consilio. Quod verum est etiam si quis sentiat se variis inspirationibus moueri interiùs ad talem statum amplectendum, cùm absque errore affirmari nequeat, positis illis motionibus, id quod aliàs est tantùm consilium, induere rationem præcepti. Multò minùs tenetur quis per se loquendo, statum matrimonialem, etsi bonum, & à Deo approbatum amplecti; cùm Deus illum neque præcipiat, neque consulat.

Dico 2. *Voluntatem nostram aliquo sensu debere esse conformem diuinæ, secundum principium formale volendi, non alio.* Declaratur, nam in primis voluntatem nostram conformari diuinæ quoad

principium formale,nihil eſt aliud quàm ei conformari in volito formali, ſeu in ratione volendi, quæ multiplex aſſignari poteſt: vult enim Deus aliquid, quia congruum eſt naturis rerum, quia rationi conſentaneum, quia hominibus vtile, quia ſibi glorioſum, &c. Deinde hæc conformitas dupliciter contingere poteſt, primò poſitiuè,ita vt ob eandem rationem aliquid velimus, qua Deus illud vult, ſecundò negatiuè, ita ſcilicet vt aliquid nobis non diſpliceat, ſub ea ratione qua Deus illud vult.

Hoc poſito aſſertio noſtra duo continet, primò voluntatem noſtram non neceſſariò debere eſſe poſitiuè conformem voluntati diuinæ in omni ratione volendi, ſed ſatis eſſe quod ſit illi conformis in aliqua. Licèt enim perfectius ſit omnia explicitè referre in gloriam Dei, id tamen non eſt neceſſarium ad vitandum peccatum, ſed ad id ſufficit ex motiuo aliquo inferiori bono, & honeſto operari, vt dictum eſt.

Secundò voluntatem noſtram debere eſſe negatiuè conformem diuinæ in ratione volendi. Ratio eſt, quia ſi non ita eſſet conformis diuinæ voluntati, improbaret rationem propter quam Deus aliquid vult, quod ſine peccato fieri non poſſe perſpicuum eſt; cùm Deus nihil velle poſſit, niſi ex motiuo aliquo bono & ſancto.

Dico 3. *Noſtram voluntatem non neceſſariò debere eſſe conformem diuinæ in obiecto volito, ſed poſſe illi laudabiliter repugnare.* Probatur, nam imprimis quando non conſtat Deum velle aliquid, quod nobis graue incommodum, vel dolorem acerbum illaturum eſt, vt mortem parentis, poſſumus, imò interdum tenemur oppoſitum velle, adeoque quantum in nobis eſt, impedire ne parens moriatur.

Deinde, etiamsi voluntas Dei nobis nota esset, possumus interdum oppositum velle, vt patet tum exemplo Dauidis, qui nolebat filium suum mori, etsi mors illius per Prophetam ei esset prædicta: tum Sanctorum qui, quæ mala hominibus ex Dei voluntate imminebant, lachrymis & precibus conabantur auertere: sicut etiam Christus ipse de euersione vrbis Hierosolymitanæ tristatus est, etsi non ignoraret eam à Deo esse decretam.

Nec dicas impium esse velle impedire, ne voluntas Dei impleatur: sæpe enim Deus non vult aliquid voluntate absoluta & efficaci, quæ effectu frustrari nequit, sed conditionata & inefficaci, quæ impediri potest. Imò quamuis constet Deum aliquid velle absolutè, vt mortem hominis naturalem, non tamen peccat qui illud malum tanquàm sibi noxium auersatur, vt si fœmina de morte mariti vehementer doleat, aut filius de morte parentis: hoc enim non fit animo impediendi voluntatem Dei, sed ex affectu naturali cuius Deus ipse auctor est, quique proinde non potest non esse conformis voluntati Dei, secundo ex quatuor modis allatis.

Nota, etsi licitè possimus excitare in nobis affectum displicentiæ & doloris, quatenus id quod Deus vult nocumentum aliquod nobis affert, laudabiliter tamen posse nos hac in re voluntatem nostram diuinæ conformare: cùm Deus id velit ob causas quas, etsi nobis ignotæ sint, dubitare non possumus esse iustissimas; ex quibus proinde idem velle non potest, non esse honestum & sanctum. Quare probandum non est quod aliqui dicunt, interdum peccatum esse mortale, voluntatem suam diuinæ conformare quoad volitum.

Nec refert quod dicunt, te non posse velle

ſine peccato mortali, quod parens tuus damnetur, etſi Deus id velit, quia videt eum è vita exceſſurum in peccato mortali: hoc enim falſum eſt, quia velle vt quis damnetur ex hypotheſi quod moriatur in peccato mortali, id conſentaneum eſt iuſtitiæ diuinæ, adeoque charitati minimè repugnat, neque vllo alio modo eſt inordinatum. Eò vel maximè quòd voluntas beatorum, in qua nulla eſt inordinatio, quoad hoc, aliaque omnia, planè eſt conformis voluntati diuinæ.

ARTICVLVS VI.

De comparatione actus externi cum interno, quoad bonitatem & malitiam.

QVæritur I. vtrum bonum, vel malum priùs inueniatur in actu exteriori, quàm in interiori. S. Thomas I. 2. quæſt. 20. art. I. reſpondet cum diſtinctione, nam ſi in actu exteriori ſpectetur bonitas, aut malitia quam habet per ordinem ad finem operantis, vt eleemoſyna per ordinem ad amorem Dei, vel ad vanam gloriam, ſic bonitas & malitia eſt priùs in actu interiori voluntatis, & ex ipſo deriuatur in actum exteriorem: eò quòd actus internus voluntatis per ſe tendit in finem, externus verò per accidens, & mediante actu interno.

Si verò in actu exteriori ſpectetur bonitas & malitia quam habet ex obiecto, & circunſtantiis, vt aprehenditur per rationem, eo modo bonitas & malitia actus exterioris eſt prior bonitate & malitia interioris; quia ſic actus exterior eſt obiectum interioris, adeoque priùs illo

bonus, aut malus. Secus dicendum si spectetur quoad executionem, quia hoc modo actus exterior imperatur ab interiori, estque illo posterior. Quæ vt clariùs percipias,

Nota 1. bonitatem & malitiam esse primò in actibus externis volitis, & inde deriuari ad volitionem internam, vt patet in largitione eleemosynæ, & in furto: ideo enim volitio dandi eleemosynam est bona, quia actualis erogatio eleemosynæ est bona; & ideo volitio furandi est mala, quia actuale furtum malum est.

Nota 2. bonitatem & malitiam volitionis internæ refundi in actum externum, vt actu producitur, licèt enim in ordine intentionis, volitio accipiat bonitatem & malitiam ab actu externo, in ordine tamen executionis, actus externus accipit bonitatem & malitiam à volitione, non quidem obiectiuam, & materialem quam ex se habet antecedenter ad volitionem, sed formalem ob quam est laude aut vituperio dignum: sicut enim actus externus non est ex se liber, sed tantùm per denominationem extrinsecam ab actu libero voluntatis, à quo imperatur; ita non est ex se in genere moris, adeoque nec moraliter bonus, aut malus, sed tantùm vt fit ex imperio actus interni liberi, in quo formalis bonitas & malitia intrinsecè residet, propter ordinem quem habet ad obiectum à quo specificatur.

Quæritur 2. vtrum sit eadem bonitas & malitia actus interioris & exterioris. S. Thomas loco citato art. 3. respondet 1. quando actus exterior est bonus, vel malus solùm ex ordine ad finem, tunc esse omnino eandem bonitatem, aut malitiam actus voluntatis, qui per se respicit finem, & actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis.

Respondet 2. cùm actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam, vel circunstantias, tunc bonitatem actus exterioris esse vnam, & bonitatem voluntatis quæ est ex fine, esse aliam.

Respondet 3. bonitatem finis ex voluntate redundare in actum exteriorem, & bonitatem materiæ,& circunstātiarum redundare in actum voluntatis, vt ante dictum est.

Nota 1. certum esse ex fide actus externos esse aliquo modo bonos, vel malos, cùm ex Scriptura sacra constet bonis præmia, & malis supplicia constituta esse. Vnde arguitur error Petri Abailardi, qui existimabat actus externos nullo modo esse bonos, aut malos, sed internos duntaxat.

Nota 2. certum etiam esse ex fide, bonitatem & malitiam non consistere solùm in actibus externis, sed etiam & maximè in internis, vt patet ex scriptura quæ actus internos charitatis, mentisque puritatem laudat, concupiscentiam verò quæ in illicita fertur, damnat. Ex quo arguuntur Pharisæi, qui totam bonitatem & malitiam in operibus externis constituebant.

Nota 3. etsi actus internus, & externus realiter & Physicè inter se distinguantur, moraliter tamen idem numero opus bonum, aut malum constituere. Quia cùm actus externus non sit liber, nisi per denominationem extrinsecam ab interno, à quo imperatur, non etiam est moraliter bonus, aut malus nisi per denominationem à formali bonitate, vel malitia illius.

Nec refert 1. quod alio præcepto prohibeatur interna concupiscentia, alio actus externus, priori enim præcepto prohibetur actus internus, quia per se est peccatum; posteriori verò opus completum, constans ex actu interno, & exter-

no, vt furtum, homicidium: non enim dici potest hos actus esse malos & prohibitos, si ab actu interno libero non procedant, vt patet in amentibus, quos nemo peccati damnat, etsi aliquod furtum, vel homicidium perpetrent.

Nec refert 2. quòd actus externus ex se bonus, aut malus est obiectiuè, hinc enim sequitur tantùm eum ex se habere vt secundum rectam rationem possit, aut non possit appeti: non tamen eum esse formaliter laude aut vituperio dignum, nisi quatenus pendet ab actu interno libero, estque quoddam illius complementum, vnum opus morale cum illo constituens, vt dictum est.

Quæritur 3. vtrũ actus exterior aliquid addat supra bonitatem, aut malitiam, actus interioris. Respondeo negatiuè contra Scotum, quia cùm actus externus totam bonitatem aut malitiam formalem quam habet, sumat per denominationem ab interno, repugnat quòd illi possit addere aliquid bonitatis, aut malitiæ. Quò fit vt volitio interna dandi eleemosynam non minùs sit bona & laudabilis coram Deo, si ex se sit efficax, & tantùm ob impotentiam impediatur, quàm eadem volitio iuncta cum actuali largitione eleemosynæ; & similiter non minùs peccet qui fœminam deliberatè concupiscit, quàm si actu ad illam accedat, vt manifestè etiam colligitur ex verbis illis Christi Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.*

Nota 1. licèt actus externus non augeat per se bonitatem, vel malitiam actus interni, eam tamen augere per accidens, quatenus est internum occasio vt augeatur, idque tripliciter, vt innuitur ex S. Thoma suprà art. 4. nempe quia dum operi instamus, actus interni occursu dif-

ficultatum, aut voluptatis multiplicantur, intenduntur, & diutiùs protrahuntur.

Nota 2. actum externum licèt bonitatem & malitiam non augeat, multa tamen commoda, vel incommoda posse afferre; nam bonus ædificationem parit, malus scandalum: bonus damnum resarcit, malus infert: bonus pacem conciliat, malus rescindit, &c.

Dices 1. realem susceptionem sacramentorum, cùm gratiam & remissionem peccatorum conferat, esse meliorem voluntate interna suscipiendi, qua talis effectus non confertur. Respondeo esse meliorem ex opere operato, non ex opere operantis, de quo agimus. Qui enim vult efficaciter sumere Eucharistiam, & à sumptione impeditur tantùm ob defectum facultatis, non minùs apud Deum eo actu interno meretur, quàm si reipsa Eucharistiam sumeret; esto non accipiat eum gradum gratiæ, quem reciperet ex vi sacramenti, si illud actu sumeret.

Dices 2. cùm actus externus sit complementum interni, negari non potest quin addat illi aliquam bonitatem vel malitiam. Confirmatur, quia actus internus cum externo iunctus maius præmium aut supplicium meretur, quàm internus solus. Respondeo actum externum addere interno complementum aliquod accidentarium, non autem essentiale, quatenus internus concipitur in genere moris, seu vt bonus vel malus formaliter. Vnde ad confirmationem dico, præmium vel supplicium accidentale augeri propter actum externum non autem essentiale; quia hoc respondet actui præcisè vt liber est, quod habet à solo interno.

Dices 3. si hæc vera essent, sequeretur eum qui optaret tot bona opera elicere, quot à Sanctis omnibus patrata sunt, tantumdem vnico illo

illo actu interno mereri, quantum omnes Sancti toto vitæ tempore meruerunt, quod ridiculum est. Respondeo negando id sequi ex prædictis, quia quãdo dicimus opus externum non augere bonitatem, vel maliam actus interni, loquimur de actu interno ex se efficaci, ex quo opus externum necessariò prodiret, si facultas, aut oportunitas adesset, v.c. de voluntate efficaci dandi eleemosynam, ex qua actualis largitio eleemosynæ necessariò oriretur si pauper occurreret; tunc enim existimamus defectum illum non voluntarium, minimè impedire quin volitio efficax dandi eleemosinam tam grata sit Deo, quàm largitio ipsa actualis eleemosinæ illi grata esset; quia vt ait S. Thomas art. 4. sicut inuoluntarium non meretur pœnam, vel præmium in operando bonum, vel malum; ita non tollit aliquid de præmio, vel de pœna, si homo inuoluntariè simpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum. At non est par ratio in casu qui obiicitur, quia etsi quis velit tot opera bona, quot à Sanctis patratã sunt elicere, ea volitio non potest esse efficax ad talem effectum producendum, sed ad id innumeræ volitiones efficacissimæ ex omni virtutum genere requirerentur: quò fit vt Sanctorum omnium operationes bonæ illius volitionis laudem, & meritum infinitis partibus excedant.

ARTICVLVS VII.

An idem actus possit esse bonus, & malus.

QVæritur 1. An idem actus externus possit esse bonus & malus. S. Thomas hanc difficultatẽ proponit quæst. citata art. 6.

& respondet cum distinctione, nam nihil prohibet aliquid esse vnum, secundum quod est in vno genere, & multiplex secundum quod refertur ad aliud genus: sicut superficies continua est vna secundum quod consideratur in genere quantitatis, est tamen multiplex secundũ quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim nigra. Et secundum hoc nihil vetat aliquem actum esse vnum in genere naturæ, & multiplicem in genere moris; vt ambulatio continua est vnus actus secundum genus naturæ; & potest esse multiplex in genere moris, si nimirum mutetur voluntas ambulantis, quæ est principium actuum moralium.

Ex quibus verbis patet, eundem actum externum qui nunc est bonus, posse postea mutata voluntate, esse malum, sed dubium manet an simul & eodem temporis momento possit esse bonus, & malus; qua in re vnum videtur certum, nempe idem opus externum vt oritur à diuersis personis, posse simul esse bonum, & malum, vt patet in Christi Passione, quæ vt erat à Deo ordinata ad nostram redemptionem, erat bona, vt autem à Iudæis causata, erat mala. Patet etiam in oblatione Sacrificij quæ fit à malo Sacerdote, hæc enim vt fit nomine Christi, & Ecclesiæ est bona, vt autem peragitur à peccatore, est mala. Neque hoc mirum videri debet, cùm bonitas & malitia non sit in actu externo intrinsecè, sed tantùm per denominationem extrinsecam ab actu interiori à quo procedit, vt dictum est.

Dubitatur autem, an opus externum vt refertur tantùm ad vnam personam, ex vna intentione bona, & ex alia mala operantem, sit simul bonum, & malum; vt dum quis vult dare eleemosinam & ex misericordia, & ex vana

gloria. Qua in re nonnulli existimant actum externum ex vna intentione esse bonum, & ex alia malum, cùm ab vtraque informetur.

Verùm communis sententia oppositum statuit; quia ille actus non est bonus, cui adiungitur aliqua circunstantia mala: siquidem bonum est ex integra causa, & malum ex quolibet defectu oritur, vt omnes Theologi tradunt ex Dion. at finis est circunstantia, eaque præcipua actus; ergo repugnat eum actum esse bonum, qui fit ex fine malo.

Dices 1. si largitio eleemosynæ potest esse bona, & mala, quatenus procedit à duabus personis, cur non idem contingere poterit etsi ab eadem persona procedat? siquidem in priori casu ideo est bona, quia procedit ex bona intentione domini, & mala, quia procedit ex mala serui intentione: at in posteriori potest similiter oriri ex bona, & mala intentione eiusdem personæ; ergo simul bona, & mala esse potest. Respondeo non sequi, & ratio discriminis est, quia cùm duæ personæ agunt, intentio mala vnius non est circunstantia intentionis bonæ alterius, adeoque eam non inficit; cuius oppositum euenit quando eadem persona ex duabus intentionibus, altera bona, altera praua operatur. Cùm enim possit, & debeat ex praua intentione non agere, sic agens totum opus inficit, etiamsi ex alia intentione bona operetur.

Dices 2. potest quis quo tempore dat eleemosynam ex misericordia, de pulchritudine vanè delectari, & tunc illa circunstantia vanitatis non inficit eleemosynam. Potest etiam de eleemosyna bono fine ante erogata gloriari, & neque tunc vanitas impedit quin largitio eleemosynæ simpliciter bona fuerit. Ergo similiter cum datur eleemosyna ex bono, & malo fine, nihil

obstat quin priori respectu sit bona, & posteriori mala. Respondeo negando sequelam, nam in primo casu vana delectatio non est circunstantia spectans ad eleemosynam, sed eam tantùm per accidens comitans; quare eam inficere non potest. In secundo verò casu vanitas sequitur eleemosynam, & supponit eam ex bono fine, & cum debitis circunstantiis fuisse erogatam: quare neque sic illius bonitatem minuere potest. Neque refert quod vana gloriatio sit de eleemosyna, hinc enim non fit vanitatem esse circunstantiam eleemosynæ, sed potiùs eleemosynam esse obiectum vanitatis, quod ad illam deturpandam non sufficit: sicut non inficitur virtus pulchræ mulieris, ex eo quòd ab intemperante turpiter expetatur

Quæritur 2. an idem actus internus possit esse bonus & malus, vel simul, vel saltem successiuè.

Respondeo & dico 1. *Fieri non posse vt simul sit bonus & malus.* Ratio est, quia vt actus internus sit bonus, debet excludere malitiam, vt patet ex dictis; ergo repugnat quod simul sit bonus, & malus. Confirmatur, quia bonitas & malitia sunt formæ oppositæ, quarum vna excludit aliam ab eodem actu interno.

Obiicies, eadem largitio eleemosynæ potest simul esse bona & mala, ex dictis, ergo & eadem volitio interna. Respondeo non sequi, & ratio discriminis est quia largitio eleemosynæ non est bona nec mala per se, sed per denominationem ab intentione à qua pendet: quare cùm possit procedere ab intentione bona & mala duorum agentium, consequenter ipsa bona & mala simul esse potest. At verò actus internus est bonus aut malus per seipsum, quod autem tale est non potest esse simul bonum & malum, cùm hæc opponantur.

Dico 2. *Non omnes actus bonos posse fieri successiuè malos.* Probatur, nam sunt multi actus qui realiter procedunt ab habitu virtutis, illi autem non possunt esse mali, tum quia virtus ad malum inclinare nequit, tum quia nemo virtute malè vti potest, vt docet S. Thomas 1. 2. qu. 55. art. 4. Et idem dic de omnibus actibus supernaturalibus qui ab auxilio gratiæ procedunt.

Quòd si dicas, actum qui oritur ab habitu virtutis, quando bonus est, non ampliùs ab eo procedere cùm incipit esse malus, iam fateris eum non esse eundem actum entitatiuè spectatum; cùm repugnet eundem numero actum, qui iam ab vna causa realiter procedit, mox ab alia realiter profluere.

Deinde si actus supernaturalis, qui nunc procedit à gratia, potest postea esse malus, quæro à quo tunc procedat, non à gratia, quia repugnat quod gratia sit principium actus mali. Non etiam à voluntate sola, quia hæc non potest propriis viribus elicere actum entitatiuè supernaturalem. Et idem dic de quacunque alia causa ordinis naturalis, quare repugnat actum supernaturalem ex bono fieri malum.

Dico 3. *Probabilius videri nullum actum internum voluntatis posse fieri successiuè ex bono malum.* Ratio est quia tunc actus entitatiue & substantialiter mutatur, quando illius obiectum mutatur, at quando actus internus voluntatis ex bono fit malus, illius obiectum mutatur; ergo actus ille substantialiter mutatur. Maior certa videtur, cùm actus interni specificatio ab illius obiecto petatur; minor verò ostenditur, quia inchoationis actus obiectum est bonum & licitum, prosecutionis verò malum & illicitum; ergo subiectum mutatur, adeoque & actus ipse internus voluntatis mutatur.

Obiicies 1. non necessariò mutari obiectum actus, quia fieri potest vt actus continuetur ex eodem motiuo honesto ob quod inchoatus est, vt dum quis ex intentione colendi Deum, & iuuandi proximum vult sacrum facere, etiam post notitiam interdicti. Verùm hoc gratis dicitur, quia cùm recta & prudens ratio sit regula nostratum operationum, obiectum quod tribuit speciem volitioni internæ, non est illud quod præcisè ex se est honestum, sed illud quod spectatis omnibus circunstantiis proponitur simpliciter vt honestum: at recta & prudens ratio non potest proponere vt simpliciter honestum, obiectum illud quod vt prohibitum cognoscitur, cùm sic absolutè sit malum: ergo cognita prohibitione non est ampliùs idem obiectum, adeoque actus volitionis entitatiuè mutatur.

Instabis, hinc ad summum concludi actum mutari substantialiter, quando obiectum initio proponitur vt bonum, & in continuatione vt malum, vt dum quis ex intentione glorificandi Deum, & iuuandi proximum sacrum inchoauit, post agnitam verò interdictionem celebrationem continuat. Hinc autem non sequitur actum mutari substantialiter, quando culpabiliter ignoratur illius continuationem esse prohibitam, & malam. Licèt enim continuatio tunc sit illicita, eò quòd ignorantia non excusat à culpa, actus tamen ex eodem motiuo honesto quo inceptus est continuatur, sicque obiecto non mutato, actus ipse substantialiter non mutatur.

Fateor satis probabile videri, actum entitatiuè immutatum in eo casu ex bono fieri malum, quæ tamen dicta sunt etiam in illo locum habent: nam vt censeatur idem actus qui in-

ceptus est continuari, non sufficit quòd idem obiectum honestum proponatur voluntati, sed requiritur vt ea propositio fiat ex prudenti iudicio; qua alioqui volitio illicita & impia hæreticorum, quia in Catholicos sæuiunt ex falso religionis zelo, esset eiusdem rationis cum zelo quo pij & Sancti viri hæreticos, & improbos quosque homines insectari solent: quod dici sine errore non potest. Quare cùm continuatio actus prohibiti, posita ignorantia culpabili prohibitionis, non proponatur prudenti iudicio vt honesta & licita, hinc fit obiectum formaliter spectatum variari, adeoque & voluntatem per actum realiter à priori distinctum in illud ferri.

Obiicies 2. idem actus voluntatis potest ex indifferenti fieri bonus, vt patet dum quis vult tempore non prohibito comedere carnes ob naturæ commodum, & adueniente prohibitione ex eodem motiuo vult eandem comestionem protrahere: ergo & idem actus voluntatis fieri potest ex bono malus, ob paritatem rationis. Respondeo admisso antecedente, negandam esse cōsequentiam, illiusque probationem: & ratio discriminis est, quia potest voluntas ferri in obiectum indifferens, & in malum ex eodem motiuo, vt patet manifestè in exemplo allato: qui enim licitè comedit carnes ob commodum naturæ, potest illicitè iis vti ob idem commodum; at fieri non potest vt actus bonus & malus ferantur in idem obiectum sub eadem ratione, siquidem bonus fertur in obiectum vt honestum est, malus autem vt est delectabile, vel vtile.



CAPVT VI.

DE NONNVLLIS ALIIS AD eandem materiam ſpectantibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid ſit formalis bonitas actus.

NOnnulli exiſtimant bonitatem formalem actus nihil eſſe aliud, quàm ipſam entitatem & ſubſtantiam actus per ſe ſpectatam. Sed hoc facilè refellitur, quia ſi bonitas formalis actus, conſiſteet præcisè in illius entitate & ſubſtantia, ſequeretur poſita entitate actus, poni formalem illius bonitatem. Hoc autem abſurdum eſt, cùm poſſit eadem realis entitas actus ſaluari ſine libertate, adeoque ſine bonitate formali.

Alij exiſtimant, formalem bonitatem actus dicere poſitiuam aliquam qualitatem, ipſius entitati ſuperadditam. Verùm hoc etiam gratis aſſeritur, ſiquidem ſecluſa quacunque qualitate ſuperaddita, concipis actum aliquem eſſe formaliter bonum, eò ipsò quòd ſecundum ſuam entitatem eſt conformis regulæ ſuæ; ſicut vice verſa cenſetur formaliter malus, eò ipsò quòd eſt illi difformis.

Alij docent formalem bonitatem nihil aliud eſſe quàm relationem rationis, qua actus dicitur conformis naturæ rationali. Sed malè, nam relatio rationis non eſt niſi quando fingitur ab intellectu, actus autem eſt formaliter bonus nemine cogitante; quare bonitas formalis non

potest consistere in relatione rationis.

Dices, quod alicui aduenit ex libera hominum institutione, est relatio rationis; atqui bonitas Moralis aduenit actui humano ex libera hominum institutione, ergo est relatio rationis. Maior videtur perspicua, & patet exemplo vocis ex arbitrio hominum significatiuæ, ea enim significatio nihil est aliud quàm relatio rationis. Minor ostenditur, quia homines præceptis & prohibitionibus efficiunt, vt actus sint formaliter boni, aut mali. Respondeo 1. maiorem non esse veram, nec illius probationem, quòd enim vox aliquid significet, id non est quid fictum ab intellectu, vt ex eo manifestum est, quòd audita voce aliqua, statim intelligimus quid significet, etsi nullam relationem rationis ei affingamus. Vnde etsi minor concederetur, inde non fieret bonitatem formalem actus consistere in relatione rationis.

Respondeo 2. minorem non esse generatim veram, vt nec illius probationem, multi enim actus sunt formaliter boni, & alij formaliter mali citra vllum præceptum humanum, vt patet in amore, & in odio Dei: prior enim actus ex se formaliter bonus est, etsi ab hominibus non percipiatur, & posterior formaliter malus, etsi ab iis non prohibeatur. Itaque cùm ij actus non possint habere formalem bonitatem, aut malitiam per respectum rationis ex hominum libertate ortum, difficultas superest explicanda per quid eam habeant.

Alij ponunt bonitatem formalem actus in relatione reali ad rectam rationem. Quod etiam dici nequit, nam duplex est relatio realis, alia transcendentalis, alia categorica: bonitas autem formalis in neutra consistere potest, non in transcendentali, quia hæc spectat ad rei essentiam,

nec ab illa separari potest; at bonitas formalis ab actu separari potest, ob defectum libertatis.

Non etiam in categorica, tum quia relata dicuntur ad aliud, actus autem non est formaliter bonus alteri, sed sibi; tum quia relatio categorica non per se intenditur ab agente, sed ex positione fundamenti & termini, præter illius intentionem, resultat; bonitas autem formalis directè intenditur ab agente. Tum denique quia vnum relatum categoricum refertur ad aliud, tanquam ad purum terminum; actus autem bonus non respicit rectam rationem vt purum terminum, sed tanquam causam à qua dependet quoad directionem.

His ergo opinionibus dimissis, eorum sententia amplectenda est, qui docent formalem bonitatem seu honestatem actualem nihil aliud esse, quàm consonantiam seu conformitatem actus humani cum recta ratione. Quod vt clariùs percipias.

Nota 1. actum humanum duobus modis considerari posse, 1. quoad entitatem naturalem, quomodo dicit tantùm ordinem ad obiectum suum. 2. vt est Moralis, quod habet per respectum ad rectam rationem, quæ est regula morum. Hoc enim secluso ordine, actus potest quidem esse voluntarius, vt patet in amentibus, imò & liber vt constat si quis ex libertate exerceat actum aliquem de se indifferentem, nihil inculpabiliter cogitans de honestate, aut turpitudine morali. Vt tamen actus dicatur Moralis, necessariò debet includere ordinem ad regulam suam, quæ est recta ratio.

Nota 2. cùm actus Moralis in genere dicat ordinem ad rectam rationem, consequenter omnes actus Morales in specie per eiusmodi ordinem explicandos esse. Quare cùm actus Mo-

ralis in ſpecie vel ſit bonus, vel malus, vel indifferens, dicendum eſt actum vt bonum, formaliter conſiſtere in conſonantia cum recta ratione; vt malum, in diſſonantia à recta ratione; & vt indifferentem, in eo quód nec ſit conformis, nec difformis rectæ rationi.

Nota 3. in actu honeſto, de quo ſpecialiter hic agimus, duo importari, vnum in recto, & aliud in obliquo; in recto importatur quidquid requiritur vt actus ſit formaliter bonus & honeſtus, vt quód ſit voluntarius, quód procedat ex libertate, quód habeat obiectum honeſtum, &c. In obliquo verò importatur recta ratio, quatenus eſt proxima regula honeſtatis, modo ſuperiùs explicato: quia ſine tali reſpectu actus non eſſet moraliter honeſtus, vt antè dictum eſt.

Obiicies, ſi actus dicitur formaliter bonus per ordinem ad rectam rationem, hinc ſequitur bonitatem illam eſſe reſpectiuam, quod ſuprà negatum eſt Reſpondeo negando id ſequi, nam ſicut etſi perſona vt genita, connotet perſonam generantem, non tamen vt ſic ad illam dicit relationem categoricam; ita licèt actus vt formaliter bonus, connotet rectam rationem, id non ſufficit vt dicat relationem categoricam ad illam ſed ad ſummum vt dicat fundamentum, ex quo talis relatio conſurgit, quemadmodum quód quis ab alio ſit genitus, hoc eſt fundamentum relationis categoricæ qua ad illum refertur. Nec refert quód rationem bonitatis explicemus per ordinem ad regulam morum, id enim fit defectu vocabulorum, & quia connotatio magnam habet affinitatem cum relatione, etſi verè relatio non ſit.

ARTICVLVS II.

Quid sit formalis malitia actus praui.

PRæmoneo 1. duplicem esse malitiam, aliam commissionis, qua præceptum negatiuum violatur, vt furtum, homicidium, &c. aliam omissionis, quæ præcepto affirmatiuo repugnat; vt violatio ieiunij, non auditio sacri, &c.

Præmoneo 2. non esse difficultatem de malitia omissionis, cùm perspicuum sit eam consistere in priuatione actus debiti, sed totam controuersiam versari circa malitiam commissionis, in quo scilicet constituenda sit, an in priuatione aliqua, an verò in ratione quadam reali & positiua.

Non pauci existimant, malitiam commissionis esse meram priuationem rectitudinis debitæ. Verùm hæc sententia, etsi sit communior in Scholis, vix à nobis intelligi potest, & refellitur primò, quia negari nequit quin peccatum commissionis distinguatur specie à peccato omissionis: at oppositum sequeretur si vt peccatum omissionis, ita & peccatum commissionis in mera priuatione formaliter consisteret: quia sic vtrumque haberet eandem formam constitutiuam, ac proinde ad eandem speciem peccati pertineret.

Confirmatur, nam qui v. c. sola omissione peccat contra præceptum laudandi Deum, ideo peccat quia omittit laudem diuinam, adeoque peccatum illius consistit formaliter in priuatione talis actus: ergo similiter si peccatum illius qui Deum non modo non laudat, sed etiam blasphemat, consistit formaliter in priuatione

actus debiti, vt plerique auctores existimant, manifestum est eiusmodi peccatum consistere formaliter in eadem priuatione, in qua omissio prædicta posita est; adeoque ambo esse eiusdem speciei, quod sanè absurdissimum est.

Secundò, quia etiam sequeretur duo peccata extrema eidem virtuti, & inter se opposita, vt auaritiam, & prodigalitatem esse eiusdem speciei, quod apertè implicat. Sequela patet, quia si auaritia est formaliter priuatio rectitudinis debitæ, ea non est aliud quàm priuatio liberalitatis: & similiter si prodigalitas tota consistit formaliter in priuatione rectitudinis debitæ, ea nihil est aliud quàm priuatio eiusdem liberalitatis: ac proinde auaritia, & prodigalitas non sunt vitia inter se opposita, sed in eandem peccati speciem planè coincidunt.

Confirmatur, nam liberalitas est virtus simplicissima, quæ per eandem perfectionem indiuisibilem, qua opponitur auaritiæ, opponitur etiam prodigalitati; quo fit vt si auaritia, & prodigalitas formaliter consistant in priuatione liberalitatis, eæ priuent eadem forma indiuisibili, adeoque sint priuationes eiusdem rationis & speciei; quemadmodum eadem est visus priuatio, siue cæcitas inducatur per nimium calorem, siue per nimium frigus.

Tertiò, si peccatum commissionis est priuatio rectitudinis debitæ, quodnam est subiectum talis priuationis? Aliqui dicunt esse actum ipsum realem commissionis, puta actum odij Dei, blasphemiæ, &c. sed contrà, nam actus odij Dei non est capax vllius rectitudinis Moralis, cùm manifestè repugnet Deum rectè & honestè odio haberi; & idem dic de actu blasphemiæ, aliisque commissionibus prauis: ergo actus peccati non potest esse priuatio rectitudinis Moralis, siqui-

dem quòd priuatum est aliqua forma, dicit aptitudinem ad illam.

Dices, actum peccati, vt est actus talis speciei, non esse capacem rectitudinis, esse tamen vt est actus liber & humanus, sicque ea esse priuatum. Verùm hoc gratis dicitur, nam si malitia commissionis consistit formaliter in priuatione, vt volunt aduersarij, sanè actus commissionis, sub ea ratione qua est malus, debet dicere priuationem: at non est malus præcisè vt est actus liber & humanus, quia alioqui omnes actus liberi & humani essent mali, sed quatenus est in tali specie actus v. c. odij Dei, aut blasphemiæ: ergo actus commissionis debet includere priuationem, vt est actus talis speciei, non autem vt in genere est actus liber & humanus. Quare cùm odium Dei, vt sic, non sit capax rectitudinis Moralis, planè repugnat quòd illius malitia in priuatione talis rectitudinis consistat.

Eò vel maximè quia licèt per mentem possimus distinguere in odio Dei, rationem genericam actus, & rationem specificam talis actus; repugnat tamen quod à parte rei illæ rationes à se inuicem separentur, aut quòd quis exerceat actum aliquem sub ratione generica actus, & non sub specifica talis actus: vnde cùm nequeat dari vlla rectitudo odio Dei, vt est talis actus, neque etiam ei conferri potest vt est actus in genere, vel vt est actus liber & humanus.

Alij existimant subiectum priuationis prædictæ esse personam operantem, quia cùm elicit actum prauum tenetur illius loco bonum operari. At neque hoc solidè dicitur, tum quia homo non dicitur malus secundum se, sed quatenus elicit actum malum, adeoque malitia non est in homine immediatè, sed mediante actu,

qui proinde per se & immediatè malus est: vnde si malitia actus nihil est aliud quàm priuatio, necesse est priuationem illam in ipso actu proximè & immediatè reperiri, & in homine tantùm mediatè.

Tum quia si malitia commissionis consisteret in prima priuatione operis boni, debiti inesse operanti, sequeretur hominem quoties peccatum aliquod commissionis perpetrat, teneri elicere actum oppositum; quod tamen falsum est, cùm non semper instet præceptum eliciendi talem actum; vt patet, nam qui odit proximum, tenetur quidem actum illum vitare, non tamen tenetur elicere actum amoris erga illum; & qui peccat contra temperantiam extra dies ieiunij, non tenetur actu ieiunare. In iis ergo aliisque similibus casibus formalis malitia commissionis non potest consistere in priuatione actus oppositi, debiti inesse operanti.

Hac itaque opinione reiecta, dicendum est formalem malitiam peccati commissionis esse aliquid positiuum. Probatur 1. ex dictis, nam vel illa malitia consistit in priuatione, vel in aliquo positiuo, ex omnium sententia: at ostensum est eam non consistere in priuatione, ergo fatendum est eam in entitate aliqua positiua constitutam esse; nimirum in ipsa actuali commissione, quatenus per seipsam est difformis rectæ rationi.

Dices posse cogitari aliquid veluti mediũ inter meram priuationẽ, & entitatem omnino positiuam, nimirũ aliquid cõstans partim ex positiuo, partim ex priuatione, & in illo medio seu potiùs mixto posse constitui malitiam commissionis. Verùm hoc facilè refellitur, tum quia explicandum superest quomodo commissio actualis possit esse partialiter priuatio, cùm v. c. actus odij

Dei nullius rectitudinis ſit capax, ſiue ex toto, ſiue ex parte, vt ex dictis intelligitur. Tum quia ſi peccatum commiſſionis, quoad malitiam ſpectatum, eſt ex parte quid poſitiuum, non apparet cur non ex toto, ſecundum illam formalitatem aliquid poſitiuum eſſe poſſit: tum quia dici non poteſt, quòd differentia rei alicuius, quæ omnino ſimplex eſſe debet, conſtituatur ex duabus rationibus adeo inter ſe diſtantibus, qualia ſunt priuatiuum, & poſitiuum.

Probatur 2. ex vulgari illa definitione ab Auguſtino tradita, & à Theologis communiter recepta, *Peccatum eſt dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei*; hæc enim verba vt iacent, non poſſunt intelligi niſi de peccato commiſſionis, cùm pura omiſſio nec ſit dictum, nec factum, nec concupitum. Quare cùm non ſignificent niſi realem entitatem ſcilicet verborum, operum, & cogitationum, ac poſitiuam repugnantiam cum lege Dei, hinc perſpicuè ſequitur peccati commiſſionis malitiam, iuxta mentem Auguſtini, conſiſtere in entitate reali & poſitiua.

Dices 1. definitionem allatam communiter applicari prauis omiſſionibus, adeoque ex ea nullum ſumi poſſe ſolidum argumentum pro noſtra ſententia. Reſpondeo id non ſequi, non enim ea definitio accommodatur omiſſionibus, niſi addita triplici negatione, hoc modo; *Peccatum omiſſionis eſt non dictum, non factum, non concupitum contra legem Dei:* Quo ipſo oſtenditur illam ſeclufis negationibus, & vt traditur ab Auguſt. non niſi peccato commiſſionis competere, & prætereà non niſi actus reales & poſitiuos ſignificare.

Dices 2. verba illa, *contra legem Dei*, ſignificare receſſum à lege Dei, ſeu priuationem con-

formitatis cum lege diuina; sicque peccatum formaliter in priuatione consistere. Verùm hoc gratis asseritur, ipsum enim dictum, factum, & concupitum est per suam entitatem positiuam contrarium legi Dei; cùm per illam prohibeatur, vt in sequente probatione expendemus. Vnde contrarietas illa non dicit meram priuationem conformitatis, vt supponitur, sed positiuam dissonantiam cum lege æterna.

Probatur 3. nam illud est formaliter malum, quod directè prohibetur per legem Dei; atqui actus reales peccati commissionis directè prohibentur per legem Dei; ergo actus illi reales sunt formaliter mali, adeoque eorum malitia est aliquid reale & positiuum. Maior ex se perspicua est, & apertè sumitur ex definitione allata, peccatum enim esse contra legem Dei, id perinde est ac illud quod repugnat legi diuinæ, seu quod per illam prohibetur, esse formaliter malum: quemadmodum è contra illud est formaliter bonum, quod legi diuinæ est consentaneum. Minor verò ostenditur, nam præceptis non occides, non furaberis, non mœchaberis directè prohibentur actus reales homicidij, furti, & fornicationis. Quare fatendum est eiusmodi actus, quoad propriam entitatem & realitatem spectatos, esse formaliter malos.

Confirmatur, nam duobus modis possumus contra legem diuinam peccare, vel omittendo actum debitum, vel ponendo actum indebitum; priori modo peccamus contra præcepta affirmatiua, vt omissione sacri, contra præceptum audiendi missam; posteriori verò contra præcepta negatiua, vt reali occisione, contra præceptum non occidendi.

Dices, præcepto negatiuo non vetari actum positiuum ratione sui, sed ratione priuationis

adiunctæ. Verùm hoc refellitur, tam quia explicari nequit quænam sit illa priuatio, vt patet ex dictis; tum quia sic confunduntur præcepta affirmatiua cum negatiuis, quoad prohibitionem quam includunt; priora enim prohibent omissionem actus debiti, vnde si etiam posteriora non prohibent actum ratione sui, sed ratione priuationis adiunctæ, seu quia caret perfectione aliqua, clarum est iis prohiberi tantùm omissionem alicuius actualitatis, quod planè absurdum est. Tum quia Augustinus non dicit peccatum esse priuationem adiunctam dicto, facto, vel concupito contra legem Dei, sed absolutè esse dictum, factum, vel concupitum; quæ verba non nisi entitatem realem & positiuam actuum significant. Tum denique quia, seclusa per intellectum quacunque priuatione actui positiuo adiuncta, eo ipso quòd concipitur actus realis odij Dei, vel blasphemiæ ex deliberatione procedens, intelligitur actus repugnans rationi & legi diuinæ, adeoque formaliter malus.

Instabis, hoc vltimum esse impossibile, quia non potest concipi actus tendens in obiectum legi diuinæ repugnans, quin eo ipso intelligatur actus carens rectitudine debita, nimirum ordine ad obiectum legi diuinæ consentaneum. Sed contrà, nam ideo actus caret rectitudine obiecti debiti, quia fertur in obiectum indebitum, adeoque prius est secundum rationem & formaliter, quòd actus tendat in obiectum indebitum, quam quod careat ordine ad obiectum debitum: in illo autem priori actus est formaliter malus, quia cùm tendat in obiectum malum, non potest non ab eo sumere speciẽ mali. Quare priuatio rectitudinis debitæ, si quæ ex tali actu oritur, vt instantia gratis supponit, nullo modo

necessaria est vt actus ille in specie peccati constituatur.

Contra hanc sententiam obiicitur 1. Scripturam sacram, & sanctos Patres agere de peccato, vt de quadam priuatione, quam explicant per auersionem, recessum & defectionem à Deo, quamque vocant infirmitatem, vacuitatem, defectum, corruptionem boni, & merum nihil. Confirmatur, quia cùm Manichæi admitterent duo prima principia, alterum bonum, quòd esset bonorum causa; alterum malum, à quo mala orirentur, Patres respondent malum non esse naturam aliquam, sed priuationem quæ nullo indiget principio à quo producatur.

Ad obiectionem respondeo, peccatum dici priuationem, non quod formaliter sit priuatio, sed quia varias priuationes causat, vt priuationem gratiæ, meritorum, & gloriæ æternæ. Vnde sicut mors est priuatio vitæ naturalis, ita & peccatum dicitur priuatio, quia nos priuat vita spirituali animæ, quæ in gratia cõsistit. Et quod hæc responsio solida sit inde patet, quia in Scriptura, & Patribus eiusmodi priuationes non raró inducuntur, cùm agitur de peccato: contrà verò nullus locus ex iis profertur quo constet priuationem, in qua formalis ratio peccati constituitur, accipi in sensu illo qui ab arguentibus inuectus est.

Ad confirmationem dico, Manichæos ideo posuisse principium aliquod malum, quia existimabant esse aliquas naturas substantiales ex se malas, quarum originem in principium bonum, seu Deum referre non audebant: Patres verò contra illos contendere, nullam eiusmodi substantiam malam dari, sed omnes esse ex natura sua bonas, & in Deum auctorem referri. Et quamuis peccata sint mala, ea non esse sub-

ſtantias, ſed ſubſtantiarum vitia creatarum, vt loquitur Auguſtinus lib. 1. contra Iulian. cap. 9.

Obiicitur 2. ſi formale peccati eſt quid poſitiuum, caueri non poſſe quin Deus ſit cauſa peccati, cùm ſuo reali influxu ad quamcunque entitatem concurrat, vt nos, ex communi ſententia, contra Durandum fatemur. Reſpondeo hanc obiectionem haud dubie grauem eſſe, & difficilem habere ſolutionem; hæc tamen difficultas non minùs eos premit qui peccatum ponunt in priuatione, quàm alios qui illud in formalitate poſitiua conſtituunt. Fatentur enim Deum realiter influere ad totam entitatem peccati, ex qua neceſſariò priuationem oriri arbitrantur; at qui eſt cauſa realis alicuius entitatis, eſt conſequenter cauſa priuationis ex ea neceſſariò reſultantis; vt manifeſtum eſt ex ipſo homine, qui non aliter eſt cauſa malitiæ peccati, quàm quia efficienter concurrit ad entitatem actus, cui talis malitia adiuncta eſt. Quomodo ergo non ipſi Deum faciunt cauſam peccati, eſto malitiam illius in priuatione poſitam eſſe gratis concedatur?

Reſpondent aliqui ideo Deum non eſſe cauſam priuationis, quia illa non ſequitur ex entitate peccati, vt eſt à Deo, ſed tantùm ſecundum modum particularem quo procedit ab homine, vt ex eo manifeſtum eſt quòd tota peccati entitas poteſt eſſe in rerum natura, ſine malitia peccati; nimirum ſi homo nòn liberè ad illam concurrat, licèt tunc eodem influxu ex parte Dei indigeat.

Verùm nos ſimiliter dicimus, etſi Deus concurrat realiter ad totam entitatem peccati, eam tamen non eſſe peccatum vt procedit à Deo, ſed vt ab homine oritur. Ideo enim illa entitas eſt peccatum vt procedit ab homine, quia homo

propria sponte & liberè se determinat ad eam eliciendam, contra prohibitionem diuinam: at Deus, ex munere primæ causæ, tenetur suum concursum exhibere homini actum malum operanti. Vnde idem actus qui est malus vt procedit ab homine, est bonus vt à Deo profluit, sicque Deus non est causa illius, vt peccatum est, esto ad totam illius entitatem concurrat. Ad eum modum quo actus voluntatis, etsi procedat totus realiter ab habitu, & à voluntate, non habet ab habitu quod sit vitalis, sed tantum à voluntate quæ est potentia vitalis.

ARTICVLVS III.

An detur actus aliquis indifferens, seu qui nec sit bonus, nec malus.

QVæritur 1. an detur actus aliquis indifferens secundum speciem. Responsio communis est affirmatiua, quam probat S. Thomas 1.2. quæst. 18. art. 8. hac ratione. Actus omnis habet speciem ab obiecto, & actus humanus, qui dicitur Moralis, habet speciem ab obiecto, vt relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Vnde si obiectum actus includat aliquid conueniens ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si verò includat aliquid repugnans ordini rationis, erit actus malus secundum speciem, vt furari. Quòd si obiectum actus non includat aliqnid pertinẽs ad ordinem rationis, vt leuare festucam, ambulare, &c. tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Obiicies 1. species actus sumitur ab obiecto,

vt fatetur S. Thomas loco citato, atqui omne obiectum vel est bonum, vel malum moraliter; ergo & omnis actus est bonus aut malus moraliter, adeoque nullus est indifferens secundum speciem. Probatur minor, nam omne obiectum vel concordat cum ratione, vel ab ea discordat: si concordat, est bonum, si discordat est malum. Respondeo negando minorem, & probationem illius, siquidem concordare, & discordare inter se opponuntur contrariè, sicut album & nigrum: quare quemadmodum inter hos colores extremos dantur medij, qui nec sunt albi, nec nigri; ita inter obiectum positiuè concordans cum ratione, & obiectum positiuè discordans ab illa, datur obiectum aliquod medium quod neutro modo se habet; vt patet in ambulatione per se spectata, hæc enim nec dicit conuenientiam positiuam cum recta ratione, nec discrepantiam positiuam ab illa, sed vtriusque negationem.

Obiicies 2. si dantur actus secundum speciem indifferentes, sequitur actum Moralem in genere diuidi tanquam in suas species in actum bonum, malum, & indifferentem: at hoc, iuxta nostram sententiam dici non potest, cùm existimemus nullum dari posse actum indifferentem in indiuiduo; siquidem repugnat dari aliquam speciem, quæ nullũ potest habere indiuiduum, vt patet ex dictis in Logica. Respondeo negando sequelam maioris, cùm enim dicimus dari actus indifferentes secundum speciem, id non debet intelligi positiuè, vt sensus sit dari aliquos actus, qui ex sua differentia positiua sint indifferentes, seu tales vt iis repugnet habere bonitatem, aut malitiam; sed tantùm negatiuè, vt sensus sit dari actus quosdam qui ex se nec sunt boni, nec mali, quibus tamen

non repugnat habere bonitatem, aut malitiam. Ad minorem autem dicimus hoc non repugnare cum sententia postea tradenda; quia etsi non possit dari actus qui sit positiuè indifferens quoad speciem, quin simul dari possit aliquis actus qui sit indifferens quoad indiuiduum; ex eo tamen quòd possibilis sit actus negatiuè indifferens quoad speciem, non sequitur dari posse actum qui sit indifferens quoad indiuiduum. Et ratio discriminis est, quia actus in specie consideratur tantùm ratione sui obiecti, quod cum ex se possit esse indifferens, actus ad illud tendens potest etiam esse nec bonus, nec malus. At actus in indiuiduo, & quoad exercitium spectatur cum omnibus suis circunstantiis, estque bonus cùm habet omnes circunstantias requisitas, malus verò si vel vna caret, vt si non fiat ob finem à ratione præscriptum, vt iam dicemus.

Quæritur 2. an possit dari actus indifferens in indiuiduo. Multi affirmant dari posse: sed oppositum traditur à S. Thoma 1. 2. quæst. 18. art. 9. illiusque discipulis ibid. nobisque videtur probabilius, & plerisque aliis non modo Philosophis & Theologis, sed etiam Scripturæ sacræ interpretibus, quorum præcipuas rationes hic breuiter attingam.

In primis id probant aliqui, quia homo ratione vtens tenetur in omnibus suis operationibus bonum rationis intendere, quod est bonum honestum; sicut enim Deus vt naturæ auctor, impressit omnibus agentibus naturalibus determinationem naturalem in fines proprios, ita agentibus liberis & rationalibus impressit determinationem moralem seu præceptum tendendi in omnibus actibus suis ad finem naturæ rationali consentaneum. Vnde agentia libera

peccant quoties aliquem actum sine bono & honesto fine eliciunt.

Secundò id probant alij, quia idem est finis actus humani, & naturæ humanæ; sicut est idem finis fructus, & arboris: at naturæ humanæ finis est Deus, ergo & actus humani. Vnde actus carens ordine ad Deum, non est indifferens, sed malus moraliter, cùm careat rectitudine quam debet habere.

Tertiò probatur, nam actus qui non fit ob finem honestum, nec explicitè, nec implicitè in Deum vt vltimum finem refertur: at actus qui neutro ex his modo in Deum refertur, sistit omnino in creatura vt in vltimo fine, sicque fruitur vtendis, quod planè inordinatum est cùm rebus creatis vti tantùm debeamus, & solo Deo frui. Vnde Apostolus 1. Cor. 10. *Siue manducatis,* inquit *siue bibitis, omnia in gloriam Dei facite,* quæ verba apertè indicant etiam actus ex specie sua indifferentes, quales sunt manducare & bibere, saltem implicitè in Deum esse referendos; quod fieri nequit nisi in proximum aliquem finem honestum ab operante ordinentur.

Quartò, & meo iudicio efficacius, probatur hæc sententia ex verbis illis Christi Matth. 12. *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum quòd locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij.* At quid est verbum otiosum? Illud, inquit Hieronymus, quod sine vtilitate & loquentis dicitur, & audientis: vel, vt ait Gregorius Magnus, quod aut vtilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis caret; vel vt ait Bernardus, quod nullam rationabilem causam habet; vno verbo otiosum verbum illud est, quod etsi nulli noceat, & secundum se non sit reprehensibile, caret tamen fine rationabili & honesto. Hinc autem concluditur intentum, nam

nam si verbum otiosum, seu carens fine honesto, malum est, & de eo tanquam de peccato reddenda est ratio in iudicio, vt post S. Hieronymum, aliosque Patres Caietanus, Salmeron, Maldonatus, Cornelius à lapide, Regius, aliiq; scripturæ Interpretes fatentur, quo iure negari potest actum otiosum, seu qui elicitur sine fine honesto, esse moraliter malum, & in Dei iudicio plectendum? Non enim alio titulo verbum otiosum malum est, nisi quia caret debito fine: quare si nostræ cogitationes, & actiones liberæ carent debito fine, non dubium quin etiam sint malæ; nisi fortè quis dicat, hominem quidem teneri verba sua in finem honestum dirigere, non tamen cogitationes suas & actiones voluntatis; quod planè ridiculum est.

Confirmatur, nam nemo negat quin peccatum sit prodigalitatis, bona externa vanè effundere; ergo nemo etiam negare debet, quin ille peccet qui vanè seu ex nullo fine bono operationes suas elicit. Sequela patet, quia cùm per actus nostros possimus proficere in virtute, & ad vitam æternam tendere, profectò longè grauior & perniciosior est eorum iactura, quàm opum externarum quæ per se tantùm ad iuuandam hanc vitam temporalem conducunt.

Obiicies 1. verba illa Hieronymi epist. 89. *Neque enim indifferentia sunt* (legalia) *inter bonum & malum, sicut Philosophi disputant, bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, capitis naribus purgamenta proiicere, &c.* Responderi potest 1. Hieronymum hoc loco nihil aliud velle, quàm obseruantias legales non esse ponendas inter res indifferentes, sicut Philosophi inter indifferentia ponunt ambulare, & purgamenta eiicere: & hoc posterius non proferre ex propria mente, sed ex sententia Phi-

losophorum. Respondetur 2. ambulare, & purgamenta eiicere esse actus secundum speciem indifferentes, qua ratione ibi spectantur ab Hieronymo.

Obiicies 2. ambulare ob delectationem aliquam, aut ob commodum naturæ, non esse quidem bonum honestum, quia honestas respicit bonum rationis & virtutis; at neque etiam esse malum, cùm id valde consentaneum sit naturæ, adeoque esse medium inter bonum & malum, seu indifferens. Confirmatur, nam si actus ille est malus, ideo est, quia est otiosus, at non est otiosus, cùm ad aliquod naturæ commodum ordinetur. Respondeo nos vltrò fateri, deambulationem ob solam naturæ commoditatem susceptam, non esse honestam, vt vel ex eo patet, quia aliàs nullus fere actus esset indifferens quoad speciem, cùm omnes eiusmodi actus ad aliquod naturæ commodum ordinentur. Constat etiam neminem laudari, aut pręmio dignum iudicari ex eo quòd ambulationem, aliumve actum naturalem, ex intentione iuuandi naturam, susceperit. At negamus quòd actus ille fiat ob commodum aliquod naturæ, id sufficere vt sit non malus: cùm enim regula nostrarum actionum sit recta ratio, vt hæc respiciat bonum honestum, hinc fit vt actus qui non sequitur hāc regulam, sed commodum aliquod, aut delectationem naturæ, careat rectitudine debita, adeoque sit moraliter malus.

Confirmatur ex Augustino qui lib. de bono coniugali cap. 6. damnat peccati venialis actum matrimonij ex sola delectatione vsurpatum; *Coniugalis concubitus*, inquit, *generandi gratia, non habet culpam, concupiscentia verò satianda, sed tamen cum coniuge propter fidem thori, venialem culpam habet.* Quòd si actus alioqui licitus & honestus,

malitiam contrahit quando fit ob solam delectationem, multò magis credendum est actus ex se indifferentes fieri malos, quando ob delectationem naturalem, aut simile aliquod motiuum producuntur.

Vnde ad confirmationem obiectionis dicimus, vt actus aliquis non sit otiosus, non sufficere quod fiat ex fine aliquo naturali, sed requiri vt fiat ob finem, ob quem faciendus est. Aliàs nulla essent fere vnquam verba, vel opera otiosa, cùm ij qui in iocis & operibus vanis tempus terunt, ea vt plurimum ad aliquam voluptatem, aliumve similem finem referant. Itaque cùm homo vtpote ratione prædirus, teneatur semper agere ex rationis præscripto, omnes illius actus qui hanc regulam non sequuntur, sed commodum aliquod, aut voluptatem naturæ, censentur vani & otiosi, adeoque moraliter mali.

Obiicies 3. si actus omnes qui carent bono fine in indiuiduo, sunt mali, sequitur singulis diebus infinita committi peccata, etiam à viris iustis & piis, cùm innumeri actus fiant ex se indifferentes, quibus nulla additur ordinatio ad bonum finem: sequitur etiam tales actus esse sufficientem materiam confessionis, quæ & similia nimis dura & absurda videntur.

Respondeo 1. hoc argumentum posse retorqueri contra verba otiosa, quæ haud dubie sunt peccata, vt ostensum est: quare si illa quotidie multiplicantur, & clauibus pœnitentiæ vtiliter subiiciuntur, nihil absurdi est quod idem dicatur de actibus otiosis. 2. eiusmodi peccata siue in verbis, siue in actionibus posita, facilè caueri posse si nimirum aliquoties singulis diebus, & vt minimum semel, statuamus omnes nostras actiones in Dei gloriam referre: virtute enim

talis propositi, verba, cogitationes, & operationes omnes ex se non malæ, quæ à nobis elicientur, censebuntur virtualiter relatæ ad bonum finem; quod sufficiet ad earum bonitatem. 3. facilè etiam prædicta peccata condonari, vt actu interno doloris, amoris Dei, &c. neque esse necesse ad eorum remissionem vt subdantur clauibus Ecclesiæ, etsi id valde vtile sit, vt intelligi potest ex Concilio Trid. sess. 14. cap. 5. & piorum hominum praxi. 4. plerumque actus otiosos non imputari ad culpam, quia omittitur finis honestus ex ignorantia, aut inaduertentia inculpabili. Possunt etiam excusari ob probabilitatem oppositæ sententiæ, vt iam dicemus.

Obiicies 4. qui agit ex opinione probabili, non peccat: at opinio docens dari actus indifferentes in indiuiduo, est probabilis, cùm plerosque auctores magni nominis habeat, rationibusque non spernendis innitatur: ergo qui iuxta opinionem illam operatur, non peccat, id est qui facit actum aliquem ex se indifferentem, practicè iudicans non esse malum talem actum elicere, eum non referendo ad finem aliquem honestum. Aliunde verò actus non relatus in finem honestum non est bonus, ex communi vtriusque partis sententia. Ergo eiusmodi actus neque est bonus, neque malus, ac proinde est indifferens quoad indiuiduum.

Respondeo hoc argumento tantùm concludi, posse dari actum indifferentem in indiuiduo, ex hypothesi quod quis sit imbutus opinione quam impugnamus: verùm hoc est per accidés, nam si res per se spectetur, seu ex natura actus, contendimus nullum dari posse actum indifferentem in indiuiduo, vt sufficienter probatum est, adeoque eum peccare qui, extra persuasio-

nem prædictam qua excusatur à peccato, elicit actum de se indifferentem sine aliquo fine honesto: ad eum modum quo ille per se loquendo peccat qui furatur, etsi contingat interdum aliquem non peccare furando, quia probabiliter putat id non esse illicitum. Addo aliud esse, actum esse indifferentem, & non imputari; cùm quod à parte rei seu ex se peccatum est, interdum non imputetur. Vnde etsi operanti ex opinione prædicta, actus non imputetur ad culpam, inde non sequitur actum illum in se esse indifferentem, aut non esse malum.

ARTICVLVS IV.

De proprietatibus actuum bonorum & malorum.

DE hac materia agit S. Thomas 1. 2. qu. 21. per quatuor articulos, quorum 1. docet actum humanum vt bonum, habere rationem rectitudinis, & vt malum, habere rationem peccati. Quod in hunc modum, iuxta ipsius mentem, ostendi potest: nam bonum latiùs patet quàm rectum, bonum enim generatim dicitur tam de naturali, quàm de morali, & conuenit tam rebus, quàm actionibus, consistitque in ratione conuenientiæ: rectum verò dicitur tantùm de actionibus, quatenus habent debitum ordinem ad finem suum. Malum etiam latiùs patet quàm peccatum, malum enim significat quemcunque defectum, non modo in moralibus, sed etiam in naturalibus; nec tantùm in operatione, sed in quacunque re: at peccatum dicit actum qui non habet debitum ordinem ad finem, suum. Cæterùm debitus ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur, & hæc regula in iis quæ secundum naturam agunt, est

ipsa virtus naturæ quæ inclinat in talem finem: in iis verò quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna: vnde quando actus procedit à virtute naturali, secundum naturalem inclinationem in finem, tunc seruatur rectitudo in actu; quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine principij actiui, ad finem: quando autem à tali fine receditur, tunc ratio peccati competit actui; quo fit vt monstra in Physicis dicantur peccata, in quantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente, vt patet ex resp. ad 1. Et similiter quando actus hominis procedit in finem, secundum ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus est rectus: quando autem ab hac rectitudine recedit, tunc dicitur peccatum. Quare cùm omnis actus humanus sit bonus, quatenus concordat cum recta ratione, & lege æterna, & sit malus quatenus ab ea recedit, hinc fit actum humanum ex hoc quod est bonus, vel malus, habere rationem rectitudinis, vel peccati: vno verbo, cùm multa sint bona & mala, ea solùm bona sunt recta, quæ sunt in actionibus, & ea sola mala sunt peccata, quæ in actionibus reperiuntur. Quo fit vt omnis actio humana, hoc ipso quod est bona, sit recta, & hoc ipso quod est mala, sit peccatum.

Art. 2. docet actum humanum, in quantum est bonus vel malus, habere rationem laudabilis vel culpabilis; quod probat tum ex Philosopho cùm ait, opera virtutum esse laudabilia, opera autem contraria esse vituperabilia, vel culpabilia: atqui actus boni sunt actus virtutum, quia virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2. Ethic. actus autem mali sunt iis oppositi; ergo priores actus sunt laudabiles, & posteriores vtituperabiles.

Tum quia ex hoc actus aliquis est laudabilis, aut vituperabilis, quòd imputatur agenti, nihil enim est aliud laudari, vel culpari seu reprehendi, quàm imputari alicui bonitatem, vel malitiam sui actus: atqui omnis actus bonus, vel malus imputatur agenti, quia cùm agat per voluntatem liberam, habet dominium in suos actus, ita vt possit eos elicere, vel non elicere, sicque ei imputatur si eos eliciat. Quare omnis actus vt bonus, est laudabilis, & vt malus vituperabilis.

Nota 1. quòd sicut bonum & malum latiùs patent, quàm rectum & peccatum, vt dictum est, quia duo posteriora dicuntur tantùm de actionibus, priora verò etiam de aliis rebus; ita rectum & peccatum latiùs patent, quàm laudabile & vituperabile, quia illa habent locum etiam in actibus naturalibus, hæc verò duntaxat in actibus liberis, vt ex dictis constat.

Nota 2. eundem tamen actum humanum esse simul bonum, rectum, & laudabilem, quia est consentaneus naturæ rationali, suæque regulæ, pendetque à libertate: & similiter eundem actum humanum esse malum, peccatum, & vituperabilem, quia disconuenit naturæ, à regula aberrat, & à voluntate libera procedit.

Art. 3. docet actum humanum, in quantum est bonus, vel malus habere rationem meriti, vel demeriti. Quod probat, nam actus vt bonus, cadere potest in commodum alicuius particularis personæ, aut communitatis, cuius operans est pars, sicque est meritorius, seu dignus præmio: actus verò malus, quatenus cedit in damnum alterius particularis personæ, aut communitatis, ad quam operans spectat, est demeritorius seu pœna dignus. Vt autem hoc clariùs percipiatur, quædam notanda sunt ex corpore articuli.

Notandum 1. meritum & demeritum dicere ordinem ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam: retributionem autem secundum iustitiam fieri alicui, ex eo quòd agit in profectum, vel nocumentum alterius. Verùm hoc non debet generatim & sine limitatione intelligi, quia etsi ex conuentione operans in commodum alterius, debeat ad æqualitatem compensari ex iustitia, aliàs tamen qui commodum recepit, non nisi ex gratitudine compensationem illi debet pro opere præstito. Multò minùs particularis, cui damnum aliquod illatum est, tenetur ex iustitia compensationem exigere, vel pœnam ei irrogare à quo nocumentum recepit; sed id muneris spectat ad superiorem, qui ex iustitia curare tenetur vt damnum alicui illatum resarciatur.

Notandum 2. cùm quis facit aliquid in commodum, vel nocumentum alicuius in societate constituti, id redundare in totam societatem; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Vnde in actum illius cadit dupliciter ratio meriti vel demeriti, nempe quatenus ei debetur retributio, & à singulari persona quam iuuat vel offendit, & à toto collegio. Quando verò aliquis ordinat actum suum directè in bonum vel malum totius Collegij, debetur ei retributio primò quidem & principaliter à toto Collegio, secundariò verò ab omnibus & singulis Collegij partibus. Quæ verba S. Doctoris aliena non sunt à vulgari hominum existimatione, qui illud frequenter in ore habent, eum sibi neminem deuincire qui in communitatem aliquam beneficium confert: esto illi aduersari videantur.

Art. 4. docet actus bonos, vel malos habere rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Quod probat ex ante dictis, nam actus bonus, quatenus refertur ad Deum vt ad vltimum hominis finem, parit illi gloriam & honorem, eoque titulo est meritorius alicuius præmij apud ipsum peculiariter, & per se spectatum: quatenus verò etiam cedit in bonum communitatis vniuersi, ea quoque ratione meretur apud ipsum, quatenus est rector & gubernator totius vniuersi, & specialiter creaturarum rationalium. Contrà verò actus malus, quia non potest in Deum referri, fitque in damnum communitatis vniuersi, pœnam apud Deum ex vtroque illo capite meretur.

ARTICVLVS V.

De merito bonorum operum.

VT quæ dicta sunt illustriora euadant, placet hic breuiter tractare de merito bonorum operum, ad mentem Theologorum, de quo etiam agit S. Thomas 1.2. quæst. 13. articulis decem. Itaque

Quæritur I. quænam conditiones ad meritum sint necessariæ. Respondeo has vulgò assignari, nempe ex parte actus meritorij, quòd sit liber, fiatque ex gratiæ auxilio; ex parte operantis, quod sit in statu gratiæ, & viator; & ex parte Dei, quòd adsit promissio de dando præmio ob tale opus. Explico singula

Ex parte operis meritorij requiritur primò libertas, vt patet tum ex multis quæ suprà diximus, agendo de libertate; ibi enim ostendimus ex Hieronymo, Prospero, & Bernardo ad meritum requiri libertatem, & exclusionem necessitatis; quod ex Constitutione Innocentij X.

aliiſque non paucis ibidem traditis, efficaciter confirmari poteſt. Tum quia qui meretur præmium, aliquid ſuum dat, at homo nihil poteſt dare tanquam ſuum, niſi actum liberum; cùm in alia dominium non habeat. Tum denique quia ſicut nemo puniri ſolet pro malo, quod vitare non poteſt; ita nec præmiari pro bono quod ex neceſſitate patrauit.

Nota, ad meritum non requiri libertatem quoad ſpecificationem inter bonum, & malum, ſed ſufficere libertatem quoad exercitium actus, & quoad ſpecificationem inter diuerſa bona; vt patet exemplo Chriſti qui liberè agebat, & merebatur, etſi peccare non poſſet.

Requiritur ſecundò auxilium gratiæ, vt colligitur tum ex verbis illis Chriſti Ioan. 15. *Sine me nihil poteſtis facere*, id eſt, vt explicant Patres, ſine meo auxilio nihil poteſtis operari, quod ad vitam æternam conducat. Tum ex Conciliis, & Patribus quorum communis vox eſt, omnia noſtra merita eſſe Dei dona, eiuſque gratia præueniri. Tum quia auxilium gratiæ neceſſarium eſſe ad opera pietatis, & ad meritum vitæ æternæ, olim ſtatutum eſt ab Eccleſia contra Pelagianos. Tum quia debet eſſe aliqua propoſitio inter meritum, & præmium: quare cùm præmium noſtrorum operum ſit ſupernaturale, neceſſe eſt vt meritum ex aliquo auxilio ſupernaturali procedat.

Quod attinet ad operantem, ex parte illius requiritur primò ſtatus gratiæ, vt patet tum ex Paulo 1. Corinth. cap. 13. vbi fusè docet opera noſtra ſine charitate, nullius eſſe pretij: at gratiæ ſtatus neceſſariò includit charitatem. Tum ex Concilio Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. vbi, in titulo, meritum vocatur fructus iuſtificationis; & in diſcurſu docetur, vitam æternam eſſe merce-

dem bonis operibus filiorum Dei reddendam, id est iustorum, qui filij Dei adoptiui dicuntur ratione gratiæ sanctificantis, quæ est perfecta quædam participatio naturæ diuinæ. Tum quia valor operis non tantùm sumitur à conditione & natura ipsius operis, sed etiam à circunstantia personæ operantis, vt patet experientia, & satis ex eo intelligitur, quòd Deus priùs respexit ad Abel, deinde ad munera eius, Genes. 4. Quare vt quis mereatur (saltem de condigno) apud Deum, non sufficit quòd opus bonum ex gratiæ auxilio eliciat, sed præterea requiritur vt ipsemet Deo gratus sit, ac proinde sit constitutus in statu gratiæ.

Requiritur secundò status viatoris, vt colligitur ex variis scripturæ locis, addita Patrum, & Theologorum expositione: vt cùm dicitur 2. ad Timoth. 5. *Omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque prout gessit in corpore suo, siue bonum, siue malum.* Et ad Gal. 6. *Cum tempus habemus, operemur bonum ad omnes &c.* Ratio autem sumi debet ex ordinatione Dei, qui non aliis quàm viatoribus promisit præmium: cùm enim multa opera existentium in Purgatorio, & in cœlo sint bona, libera, & supernaturalia; nulla ratio est cur ea non sint meritoria, nisi quia Deus nullum præmium promisit eiusmodi operibus.

Tandem ex parte Dei requiri promissionem ex iam dictis perspicuum est, & præterea probatur, tum quia qui meretur aliquid de condigno, acquirit verũ ius ad habendum præmium: at non potest homo verum ius acquirere in gloriam æternam, sine promissione Dei: sicut nequit operarius laborans in vinea patris-familias, habere ius ad obtinendam mercedem ex bonis illius, nisi promissio aliqua, aut pactum inter

illos intercesserit. Tum quia ne quidem ipsa Christi opera fuere meritoria, citra promissionem Dei; aliàs cùm ex se haberent dignitatem infinitam, ratione personæ operantis, Christus omnibus hominibus de facto obtinuisset immensam gratiam, & gloriam.

Neque refert quòd opera supernaturalia hominis iusti habeant ex se proportionem quandam cum præmio eiusdem ordinis; in illis enim ratio meriti completur per promissionem Dei, licèt extrinsecam; eo quòd sine illa operans, non potest habere ius ad bona diuina.

Quæritur 2. quænam præmia cadant sub meritum. Respondeo 1. peccatorem non mereri de condigno gratiam sanctificantem. Probatur, tum quia antè diximus ad meritum requiri statum gratiæ: quare qui illa caret, eam mereri non potest maximè, quia cùm in peccato mortali versetur; Deo est exosus. Tum quia Concilium Trid. sess. 6. cap. 8. docet nos gratis ià Deo iustificari, cuius rationem reddit, quia nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.

Vbi nota hoc procedere de merito, quod vocant condignum; si enim agatur de merito congruo, quod non inducit obligationem, sed congruitatem aliquam seu decentiam, sic fatendum est peccatorem posse mereri gratiam sanctificantem. Quia si per actum contritionis, vel amoris Dei super omnia ad illam, vt potest, se disponat: pietatem Dei maximè decet vt illum in gratiam suam recipiat, eique peccata remittat.

Respondeo 2. iustum posse mereri de condigno augmentum gratiæ sanctificantis. Probatur tum ex Concilio Trid. sess. 6. can. 12. vbi

anathema dicitur ei qui negauerit, iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ. Tum quia opus hominis iusti potest habere omnes conditiones ad meritum condignum necessarias, de quibus suprà: adeoque vel omnino negandum est dari tale meritum, quod repugnat fidei; vel fatendum id operibus bonis hominis iusti competere, quibus nullum congruentius præmium assignari potest, quàm gratiæ augmentum.

Atque hæc intellige etiam de actibus habitu gratiæ & charitatis remissioribus; siquidem Tridentinum tribuit meritum generatim bonis operibus iusti, quæ ab eo per Dei gratiam & Christi meritum fiunt; cuiusmodi sunt non modò opera bona habitu gratiæ intensiora, sed etiam remissiora.

Deinde, meritum condignum fundatur in dignitate specifica & substantiali operis, quæ petenda est ex ordine ad obiectum illius: ex intensione verò in se spectata, sumi potest tantùm quidam accidentarius valor operis. Quòd autem actus sit intensior, aut remissior habitu charitatis, id planè impertinens est ad dignitatem moralem illius: quia aliàs sequeretur actum vt quatuor, esse meritorium in habente gratiam vt tria; actum verò vt nouem, nihil mereri in habente gratiam vt decem, quod certè ridiculum est.

Respondeo 3. iustum non posse mereri siue de condigno, siue de congruo, perseuerantiam strictè & adæquatè sumptam. Probatur, nam per perseuerantiam sic sumptam, intelligimus omnia auxilia efficacia iusto, à puncto iustificationis collata, quibus à peccato mortali præseruatur toto vitæ decursu: at nequit iustus omnia illa auxilia mereri, siue de condigno, siue de

congruo, cùm ad sic merendum præ requiratur auxilium efficax, quod sit causa meriti; ac proinde quod sub illud, saltem de lege ordinaria, non cadat.

Non tamen negamus iustum, iam præuentum auxilio efficaci, posse bene operando aliud auxilium efficax de congruo mereri, & per hoc tertium, sicque deinceps obtinere perseuerantiam veluti per partes, & successiuè. Dico de congruo, quod enim id non mereatur de condigno, inde patet, quia sic iustus esset certus de sua perseuerantia, quantumuis vita illius protrahenda esset: quod admitti non debet.

Ex his collige, non posse iustum de condigno mereri reparationem post lapsum. Quia si non potest sic mereri quandiu iustus est, ne labatur in peccatum mortale: quomodo mereri poterit vt, si in illud labatur, ab eo liberetur? Maximè quia eo ipso quòd lethaliter peccat, omnia illius bona opera ante elicita mortificantur, ita vt nullum habeant pro eo statu proximum ius iustitiæ apud Deum.

Respondeo 4. probabile esse hominem mereri de condigno primam gloriam per actum contritionis, vel amoris Dei super omnia, quo extra Sacramentum vltimatè disponitur ad iustificationem. Pròbatur, quia aliàs sequeretur nullum beatum totam gloriam ex meritis consequi, quod parum durum videtur, nec satis cohæret cum Concilio Trid. sess. 6. can. 32. statuente, iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & augmentum gloriæ: ibi enim per vitam æternam, non nisi primam gloriam essentialem commodè intelligere potest, cùm eam distinguat ab augmento gloriæ

Nec dicas hoc esse opus peccatoris, etsi enim

tale sit, vt naturâ antecedit gratiam habitualem; vt tamen in sequenti signo naturæ coniunctus est cum illa, & ab ea formatur, sic videtur habere omnes conditiones ad meritum de condigno primæ gloriæ necessarias.



CAPVT VII.

DE PASSIONIBVS IN GENERE.

ARTICVLVS PRIMVS.

De natura passionum.

NOmine passionum hic intelligimus quosdam motus seu affectus appetitus sensitiui, ex imaginatione boni vel mali excitatos, cum aliqua extraordinaria corporis commotione, præsertim cordis in quo appetitus prædictus residet: vnde motus illi passiones appellantur, non quod verè non sint actus quidam, iique vitales, sed quia cum aliqua passione, seu cõmotione spirituum & sanguinis coniunctæ sunt: quo fit vt quia ex tali commotione interdum ratio turbatur, frequenter perturbationes appellentur. Ad maiorem autem horum perspicuitatem,

Nota 1. nomen passionis variis modis sumi apud Philosophos, vt aliàs monuimus, 1. pro rei proprietate, quomodo risibilitas dicitur hominis passio. 2. pro mera receptione alicuius qualitatis, vel alterius rei, quomodo receptio lucis in aëre dicitur passio, quo etiam sensu intelligere, & sentire sunt quoddam pati; quia in-

tellectio recipitur in intellectu, & sensatio in sensu à quo fluit. 3. pro tertia specie qualitatis parum durante, quomodo rubor ex verecundia ortus dicitur passio. 4. pro motu quodam appetitus sensitiui, quales sunt amor, gaudium ira, &c. quomodo sumitur à Philosophis Moralibus, & à Theologis quando de Passionibus tractant.

Nota 2. passionem non esse actum cognitionis siue intellectiuæ, siue sensitiuæ, vt quidam arbitrati sunt: siquidem amare, gaudere, tristari non sunt cognitiones, sed affectiones seu appetitiones, quæ supponunt quidem præuiam cognitionem proportionatam, ab appetitu tamen efficienter eliciuntur.

Nota 3. sicut duplex est potentia cognoscitiua, alia intellectiua, alia sensitiua, duplicem quoque esse appetitum, alium intellectiuum, qui voluntas dicitur, alium sensitiuum; & in vtroque hoc appetitu similes excitari motus, seu affectiones amoris, gaudij, tristitiæ, &c. quæ vt oriuntur ab appetitu rationali, dicuntur affectiones, non autem passiones, quia sunt actus omninò spirituales, qui perficiuntur sine organo corporeo; vt autem ab appetitu sensitiuo procedunt, dicuntur propriè passiones, quia sic commotionem aliquam in corpore causant.

Vnde cum amor, gaudium, & alia huiusmodi tribuuntur Deo, & Angelis, ea significant simplicem actum voluntatis, cum similitudine effectus absque passione, vt monet S. Thomas 1. 2. quæst. 22. art. 3. idque probat ex August. lib. 9. de Ciuit. cap. 5. cùm ait, Sancti Angeli & sine ira puniunt, & sine miseriæ compassione subueniunt; & tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ, etiam in eos vsurpantur, propter quandam operum

similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

ARTICVLVS II.

De diuisione passionum.

PAssiones diuiduntur duobus maximè modis, primò ratione subiecti, quomodo diuiduntur in concupiscibiles, & irascibiles; quarum priores dicuntur ferri in obiectum vt est bonum, vel malum sensibile absolutè, posteriores verò vt est bonum, vel malum arduum & difficile.

Vbi obseruandum 1. iuxta S. Thomam 1. 2. quæst. 23. art. 1. passiones appetitus concupiscibilis specie distingui à passionibus irascibilis, cuius rationem affert, quia diuersarum potentiarum actus sunt specie diuersi, vt videre, & audire; sed irascibilis, & concupiscibilis sunt duæ potentiæ diuidentes appetitum sensitiuum, vt supponit ex 1. p. quæst. 81. art. 2. ergo cùm passiones sint motus appetitus sensitiui, passiones quæ sunt in irascibili erunt aliæ secundum speciem, ab iis quæ sunt in concupiscibili. Hæc tamen ratio multis non probatur, cum ex communiori, & probabiliori sententia Philosophorum, appetitus concupiscibilis non sit potentia realiter distincta ab irascibili.

Obseruandum 2. quando dicimus passiones concupiscibiles versari circa bonum, vel malum absolutè, irascibiles verò circa bonum vel malum difficile & arduum, hoc posterius non ita intelligendum esse, vt sensus sit difficultatem ipsam appeti; hæc enim habet rationem quandam inconuenientis & mali, adeoque non po-

test esse per se obiectum appetitionis, sed potiùs auersionis. Itaque sensus est per passiones appetitus irascibilis tolli difficultates, quæ in boni persecutione, vel mali propulsatione reperiuntur.

Obseruandum 3. passiones diuidi per concupiscibiles, & irascibiles, non quòd non alius sit actus appetitus quàm concupiscere, & irasci, sed quia res nominantur secundum quod nobis innotescunt, concupiscentia autem & ira magis nobis innotescunt quàm aliæ passiones: quare non mirum est quòd ab iis potiùs quam ab aliis passionibus appetitus concupiscibilis, & irascibilis denominentur, vt monet S. Thomas 1. 2. quæst. 25. art. 2. & 3. ad 1.

Secundò passiones diuiduntur ratione obiecti, quòd aliæ versentur circa bonum prosequendum, aliæ circa malum fugiendum. Quod ita accipiendum est, vt inter passiones appetitus concupiscibilis aliæ sint quæ bonum appetant, aliæ quæ malum fugiant; & similiter inter passiones appetitus irascibilis, vt postea declarabitur. Vnde S. Thomas 1. 2. quæst. 23. art. 1. ait ad cognoscendum quæ passiones sunt in irascibili, & quæ in concupiscibili, assumendum esse obiectum vtriusque potentiæ; obiectum autem concupiscibilis esse bonum, vel malum simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum: obiectum verò irascibilis esse bonum, vel malum quatenus habet rationem ardui vel difficilis.

Quo loco duo aduertenda sunt ex art. 2. quæstionis iam citatæ, 1. in passionibus concupiscibilis esse contrarietatem secundum obiecta tantum, nam obiectum concupiscibilis est bonum, vel malum sensibile absolutè, bonum autem vt bonum non potest esse terminus vt à

quo, sed tantùm vt ad quem, quia nihil refugit bonum vt sic, sed omnia appetunt ipsum; similiter nihil appetit malum vt malum, sed omnia fugiunt ipsum, adeoque malum vt sic, non habet rationem termini ad quem, sed tantùm termini à quo: vnde amor, desiderium, & gaudium quæ tendunt in bonum, distinguuntur tantùm ratione obiecti ab odio, fuga, & tristitia quæ in malum feruntur.

Aduertendum 2. in passionibus irascibilis esse contrarietatem, non modo secundum obiecta, sed etiam secundum accessum, & recessum ab eodem termino. Siquidem obiectum irascibilis est sensibile bonum & malum, non absolutè, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis: bonum autem arduum siue difficile habet rationem vt in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei, & vt ab ipso recedatur, in quantum est arduum & difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem vt vitetur, inquantum est malum, & hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem vt in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid euadit subiectionem mali, & sic tendit in ipsum audacia. Vnde in passionibus irascibilis inuenitur contrarietas, tum secundum rationem boni & mali, vt inter spem & timorem; tum secundum accessum & recessum ab eodem termino, vt inter audaciam & timorem.

Verùm contra id quod iam ex S. Thoma supposuimus, passiones irascibiles versari in arduis obiici potest homines plerumque irasci ob causam facilè superabilem, vt cùm superior irascitur inferiori, quem sine vllo negotio in officio continere potest. Respondeo hoc posse conci-

liari cum ſententia S. Thomæ, quia cùm ait paſſiones iraſcibiles verſari in arduis, id non debet ita intelligi, vt ſemper & in omni euentu verſentur in arduis, ſed quod repellere malum, & de eo vindictam ſumere, ſit ex ſuo genere quid difficilius, quàm ſimpliciter bonum amare, vel malum odio proſequi.

ARTICVLVS III.

De numero paſſionum,

VNdecim paſſiones vulgò aſſignantur, quarum ſex priores ſpectant ad appetitum concupiſcibilem, & quinque poſteriores ad iraſcibilem. Prima eſt amor, ſecunda odium, tertia deſiderium, quarta fuga, quinta gaudium ſeu delectatio, ſexta triſtitia, ſeptima ſpes, octaua deſperatio, nona audacia, decima timor, vndecima ira. Quarum omnium numerus ſufficienter ſic colligi poteſt.

In primis, quod ſpectat ad ſex paſſiones appetitus concupiſcibilis, quæ verſantur circa bonum vel malum, earum ſufficiens diſtributio hoc modo oſtenditur. Bonum tribus modis apprehendi poteſt, vel abſolutè & ſecundum ſe, abſtrahendo à præſentia, vel abſentia illius, vel vt præſens, vel vt futurum. Si ſpectetur ſecundum ſe, ſic amor in illud fertur; ſi vt præſens, gaudium; ſi vt futurum, deſiderium. Et ſimiliter odium eſt de malo ſecundum ſe ſpectato, triſtitia de præſente, & fuga de futuro, iamque imminente.

Nec refert quòd interdum gaudeamus de bono præterito, tunc enim bonum non conſideratur vt præteritum eſt, ſed vt ſit præſens per

cogitationem: quo etiam modo triſtari poſſumus de malo præterito, vt de peccatis præteritis, & per pœnitentiam remiſſis; quatenus fiunt nobis præſentia per cogitationem.

Quod verò attinet ad quinque paſſiones appetitus iraſcibilis, earum numerus in hunc modum concluditur. Bonum arduum vel apprehenditur vt poſſibile, vel vt impoſſibile, primo modo generatur ſpes, ſecundo deſperatio. Et ſimiliter ſi malum arduum apprehenditur vt facilè euitabile, generatur audacia; ſi vt difficile euitabile, timor. Quòd ſi malum iam ſit præſens, & illatum, excitatur ira, ſeu appetitus vindicandi malum illud, rependendo aliud.

Ex quibus collige, omnes paſſiones appetitus concupiſcibilis habere contrarium, amori enim opponitur odium, deſiderio fuga, gaudio triſtitia; itemque quatuor priores paſſiones appetitus iraſcibilis, nam ſpei opponitur deſperatio, & audaciæ timor; ſupereſſe verò vltimam omnium paſſionum nempe iram, cui nullum contrarium aſſignatur.

Neque dicas 1. iræ, quæ eſt appetitus reddendi malum pro malo, opponi appetitum reddendi bonum pro bono; etenim velle ei benefacere à quo beneficium acceperis, nihil habet ardui, adeoque non ſpectat ad obiectum iraſcibilis, ſed ad obiectum concupiſcibilis reduci debet, poteſtque dici deſiderium.

Neque dicas 2. patienter ferre malum illatum, eſſe actum iræ oppoſitum, non enim actus ille eſt appetitus ſẽſitiui, ſed rationalis, ad quem ſpectat motiones reprimere ſenſitiui, & rationem aliquam boni in mali perpeſſione diligere, ad quam vires ſenſitiuæ pertingere nequeunt.

Neque dicas 3. manſuetudinem opponi iracundiæ, nam manſuetudo vel ſumitur pro mera

priuatione iræ, ſicque non eſt affectus ei oppoſitus, cùm affectus ſit quid reale & poſitiuum; vel pro ira remiſſa, qua ratione manſuetudo non magis opponitur iræ, quàm calor remiſſus intenſo.

Quo loco obſeruandum eſt, plures quàm vndecim paſſiones à nonnullis aſſignari, quæ tamen ad prædictas reduci poſſunt, v. c. fiducia ad ſpem, inuidia & miſericordia ad triſtitiam, verecundia ad timorem, excandeſcentia ad iram, & ſic de aliis.

ARTICVLVS IV.

De moralitate paſſionum.

QVæritur 1. quomodo paſſiones ſe habeant ad bonitatem & malitiam. Reſpondeo eas ex ſe neque eſſe bonas, neq; malas, ſed quatenus ſubiacent imperio rationis & voluntatis, poſſe eſſe bonas, aut malas. Ita ſumitur ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 24. art. 1. vbi docet paſſiones dupliciter conſiderari poſſe, primò ſecundum ſe, ſeu prout ſunt quidam motus irrationalis appetitus; ſecundò quatenus ſubiacent imperio rationis & voluntatis: ac primò quidem modo in eis non eſſe bonum, aut malum morale, quia hoc à ratione dependet; ſecundo verò modo eſſe, ſi enim bonum aut malum morale reperitur in actibus membrorum, quatenus ſunt voluntarij, à fortiori dicendum eſt bonum aut malum morale reperiri in paſſionibus, quatenus ſunt voluntariæ; eo quòd appetitus ſenſitiuus magis accedit ad rationem & voluntatem, quàm membra externa.

Et hoc totum confirmatur, nam in primis

quòd passiones secundum se nec sint bonæ, nec malæ, inde perspicuum est, quia cùm sint actus appetitus sensitiui, nobis sunt communes cum brutis, in quibus nec bonitas, nec malitia Moralis reperitur.

Deinde quòd passiones, vt subiacent imperio rationis & voluntatis libertati, interdum sint bonæ, manifestum est tum ex verbis illis Psalmi 4. *Irascimini, & nolite peccare*; tum quia cùm passiones sint naturales, erant in Christo, licèt communiter non vocentur in illo passiones, sed propassiones, quatenus passio sumitur in malam partem, pro motu rationem præueniente, & ad malum trahente. At dubium non est quin eiusmodi motus essent in Christo boni & Sancti, vt cùm Matth. 25. cœpit contristari, & mœstus esse; & quando Pharisæos circumspexit cum ira, vt habetur Marci 3.

Quòd verò passiones nonnunquam & plerumque sint malæ, id clarius est quàm vt probatione indigeat, cum sæpe ferantur in obiectum malum, nec à voluntate prohibeantur cum insurgere incipiunt, vel quod peius est ab ea imperentur: vt cùm quis ex ira aliquem interficit. Si enim actus externus homicidij, vt fit manu per motionem voluntatis, malus est, à fortiori mala est ira in talem actum voluntariè prorumpens: eo quod appetitus sensitiuus magis accedit ad voluntatem, illiusque libertatem participat, quàm manus.

Quæritur 2. an passiones repugnent viro sapienti. Respondeo negatiuè: probatur ex dictis, nam cùm passiones ex natura sua sint indifferentes, eatenus non repugnant sapienti, cumque possint esse bonæ, eo sensu sunt illi consentaneæ. Confirmatur, nam si Christus omnium hominum sapientissimus, & nullius peccati ca-

pax, passiones omnes per se spectatas habuit; quis credat eas Philosopho quantumuis sapiente indignas esse?

Imò sanè ille sapiens non est, qui naturam humanam omnibus affectibus humanis spoliat, quales sunt amare, gaudere, sperare, timere, &c. Eo vel maximè quia si passiones tollantur, eas virtutes morales concidere necesse est, quæ in moderandis passionibus occupantur. Quare sicut corporis sanitas non consistit in extinctione primarum qualitatum, sed in debita earum temperie & proportione, ita sanitas animi non consistit in expulsione passionum, sed in debita earum moderatione.

Hinc refelluntur Stoici qui existimabant passiones non cadere in virum sapientem, putabant enim omnes passiones esse malas, ideoque eas vocabant morbos animi, ex quo sequebatur iis affectos non esse sanos, sed insanos seu non sapientes. Verùm etsi consequenter loquerentur, fundamentum tamen cui innitebantur, ruinosum erat, cùm passiones ex se nec sint bonæ nec malæ, possintque bonitatem vel malitiam induere, vt ostensum est.

Vnde S. Thomas quæst. citata art. 2. arguit Tullium, eo argumento reprobantem passionum mediocritatem à Peripateticis assertam, quia omne malum etiam mediocre vitandum est. Nam sicut corpus vel mediocriter ægrum, sanum non est, sic mediocritas morborum, vel passionum animæ sana non est. Hæc enim ratio falsò supponit, passiones esse ex se malas; cùm malæ non sint, nisi quatenus carent moderamine rationis.

Ex dictis etiam refelluntur Stoici, quatenus existimabant omnem passionem minuere actus bonitatem: licèt enim hoc verum sit, accipiendo passiones

passiones pro motibus inordinatis appetitus sensitiui, secus tamen dicendum est de iis per se spectatis, cùm sint vt sic indifferentes, & ad bonum flecti possint: qua ratione bonitatem augent, tantùm abest vt illam minuant. Quia vt docet S. Thomas art. 3. Cùm hominis bonum consistat in ratione, sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quæ homini conueniunt, deriuari potest. Vnde sicut ad maiorem humani boni perfectionem pertinet, quòd homo per membra externa bonum operetur, ita & quòd ad bonum moueatur secundum appetitum sensitiuum.

Quo loco aduerte ex resp. ad 1 & ad 3. passionem se habere dupliciter ad iudicium rationis, vno modo antecedenter, qua ratione minuit bonitatem vel malitiam actus; alio modo consequenter, idque vel per modum redundantiæ, quatenus pars inferior sequitur motum intensum superioris, quomodo passio est signum intensionis actus voluntatis siue boni, siue mali; vel per modum electionis, quando ex ratione passio excitatur ad faciliùs operandum; quomodo passio addit aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

ARTICVLVS V.

De ordine passionum quoad generationem.

RESpondeo & dico 1. *Passiones appetitus concupiscibilis per se loquendo, & spectata rei natura, esse priores passionibus appetitus irascibilis.* Probatur, quia illæ passiones sunt priores quoad generationem, quarum obiectum est prius: atqui obiectum passionum concupisci-

bilium est prius obiecto irascibilium, siquidem illæ feruntur in bonum vel malum simpliciter, hæ verò in bonum vel malum, sub ratione ardui & difficilis: at prius est & simplicius bonum vel malum simpliciter, quàm bonum arduum & difficile.

Hoc autem indefinitè intelligendum est, ita scilicet vt aliquæ passiones appetitus concupiscibilis sint priores omnibus passionibus irascibilis. Quòd enim non omnes sint priores, inde patet, quia ex boni adeptione oritur gaudium, & ex malo non euitato, tristitia; præcedit autem boni adeptionem spes, vt pote quæ difficultatem illius adipiscẽdi superauit vt mali præsentiam timor, qui frustra illud declinare tentauit: vnde spes præcedit gaudium, & timor tristitiam.

Dico 2. *Inter passiones appetitus concupiscibilis, eas quæ feruntur in bonum, esse priores illis quæ in malum tendunt.* Et idẽ dic de passionibus appetitus irascibilis inter se collatis. Prius enim appetitus prosequitur bonum, quàm fugiat malum; cùm malum non fugiat, nisi quia priuat bono amato.

Vbi nota, hoc non debere intelligi generatim de omnibus passionibus in bonum tendentibus, sed indefinitè de nonnullis, maximè de amore, qui est aliarum omnium radix. Quòd enim non omnes necessariò præcedant, inde manifestum est, quia sæpe ex amore & desiderio boni, oritur odium erga personam quæ illius adeptionem impedit: esto hoc impedimentum vincatur, & sequatur delectatio.

Dico 3. *Inter passiones appetitus concupiscibilis quæ feruntur in bonum, primam esse amorem, secundam desiderium, tertiam gaudium.* Primò enim appetitus, cognita rei bonitate, amat illam, deinde illius possessionem desiderat, ac tandem de ea

adepta delectatur. Quia vt docet S. Thomas 1. 2. quæst 25. art. 2. omne quod tendit ad bonum seu finem, primò habet proportionem ad illum, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundò mouetur ad finem, vt illum consequatur; tertio quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo siue proportio appetitus ad bonum, est amor, qui nihil est aliud quàm complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; & quies in bono est gaudium, vel delectatio. Et ideo amor præcedit desiderium, & hoc delectationem.

Atque idem ordo statuendus est inter passiones concupiscibiles his oppositas, quæ in malum feruntur. In primis enim malum apprehensum excitat odium, tum fugam, ac tandem tristitiam. Quia priùs spectatur secundum se, deinde vt absens, ac vltimò vt præsens.

Dico 4. *Inter passiones irascibiles, quæ in bonum tendunt, primò numerari spem, secundò desperationem.* Sicut enim amor per se est prior odio, ita spes est prior desperatione, quia vt ait S. Thomas art. 3. spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod ex sua ratione est attractiuum, & ideo est motus in bonum per se. Desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, vnde est quasi per accidens: at quæ sunt per se, sunt priora iis quæ sunt per accidens, adeoque spes est prior desperatione.

Dico 5. *Inter passiones irascibiles, quæ in malum tendunt, primo loco ponendam esse audaciam, secundo timorem, tertio iram.* Siquidem audacia sequitur spem victoriæ, & timor desperationem vincendi, vt ait S. Thomas ibid. quare sicut spes

N ij

deſperationem præcedit, ita & audacia timori præmittenda eſt. Denique cùm malum per timorem vinci non poteſt, inſurgit ira ad vindictam de malo immiſſo ſumendam.

Verùm hic aduertendum eſt, quæ hactenus dicta ſunt intelligenda eſſe de ordine generationis, qui paſſionibus ſpectata rei natura, & per ſe loquendo magis congruus videtur. Quod non impedit quin per accidens, vt variis modis obiecta occurrere poſſunt, non raró eueniat ordinem illum non ſeruari: vt v. c. cùm quis ex ira incitatur ad amorem, & deſiderium obtinendi alicuius boni, ad vindictam ſumendam neceſſarij: aut cùm tentato audaciter aliquo periculo, ſperat ſe non modo illud euaſurum, ſed etiam bono eximio, quod illi innoteſcere incipit, potiturum. Sic enim ira eſt cauſa amoris, & deſiderij, & audacia ſpei ac delectationis; cuius tamen oppoſitum, ſpectata rei natura, iuxta reſolutiones allatas contingere ſolet.

ARTICVLVS VI.

De ordine perfectionis inter paſſiones.

RESpondeo & dico I. *Paſſiones appetitus concupiſcibilis eſſe, per ſe loquendo, perfectiores paſſionibus appetitus iraſcibilis.* Ratio eſt, quia hæ ad illas ordinantur, vt ex eo conſtat, quia eo fine difficultates quæ bonum circunſtant, per appetitum iraſcibilem amouentur, vt concupiſcibilis in illius poſſeſſione ſuauiter quieſcat. Ex qua ratione illud ſaltem colligitur, quaſdam paſſiones appetitus concupiſcibilis eſſe præſtantiores omnibus paſſionibus appetitus iraſcibilis.

Dico 2. *Passiones appetitus concupiscibilis, quæ consistunt in prosecutione boni, esse ut præstantiores quæ in auersione mali posita sunt.* Ratio est, quia ille actus per se loquendo est præstantior, qui nobilius habet obiectum: at passiones quæ versantur in boni prosecutione, habent nobilius obiectum, quàm eæ quæ malum effugiunt: ergo sunt præstantiores. Minor probatur, quia priores passiones directè tendunt in bonum propter se, posteriores verò malum fugiunt, quia est priuatio boni: at bonum est obiectum nobilius quàm priuatio boni.

Confirmatur, nam illud est perfectius, in quod appetitus per se loquendo, ardentius fertur; at appetitus ardentius tendit in bonum, quàm recedat à malo, vt colligi potest ex motu rerum naturalium, quæ ideo velociùs mouentur in fine motus, cùm accedunt ad terminum sibi conuenientem, quàm in principio cùm recedunt à termino sibi disconueniente: quia vt obseruat S. Thomas 1. 2. quæst. 35. art. 6. natura magis tendit in id quod est sibi conueniens, quàm fugiat id quod est sibi repugnans.

Dico 3. *Inter affectus concupiscibilis in bonum tendentes, eos videri perfectiores qui proximiùs se habent ad obiectum.* Siquidem alij ad eos ordinantur, vt amor ad desiderium, & vtrumque ad delectationem. Confirmatur, nam vt in motu, ita in progressu passionum tria considerari debent, in primis principium motus, secundò motus ipse ad terminum, tertiò quies in termino. Et quidem amor se habet vt principium motus, quia sicut lapis per suam grauitatem naturaliter inclinatur ad motum deorsum, ita appetitus per amorem, vt per pondus aliquod, impellitur ad desiderium rei amatæ; at desiderium se habet velut quædam tendentia, & excursus seu motus

in bonum amatum; delectatio verò est veluti quies in termino iam adepto, seu in possessione rei amatæ & quæsitæ. Itaque sicut quies in termino est perfectior motu, & principio motus, ita delectatio est perfectior desiderio, & amore.

Dico 4. *Affectus in malum tendentes eundem inter se ordinem habere, quem affectibus in bonum concessimus.* Probatur ob paritatem rationis, nam sicut se habet amor ad desiderium, & desiderium ad delectationem; ita proportione seruata se habet odium ad fugam, & fuga ad tristitiam: quare sicut amor cedit desiderio, & desiderium delectationi; ita odium cedit fugæ, & fuga tristitiæ.



CAPVT VIII.

DE PASSIONIBVS IN SPECIE.

ARTICVLVS PRIMVS.

De amore, & odio.

QVæritur 1. quid sit amor. Respondeo amare ex Arist. 2. Rhetor. cap. 4. & ex S. Thoma 1. 2. quæst. 26. art. 4. nihil aliud esse quàm velle alicui bonum: vnde colligitur amorem esse actum quo volumus alicui bonum. Verùm cum hic præcipuè agatur de amore, vt est passio appetitus concupiscibilis, qua ratione nomen volitionis non nisi impropriè illi competit, congruentiùs ij loqui videntur, qui amorem eo modo sumptum definiunt, actum appetitus sensitiui quo animal fertur in bonum absolutè spectatum.

Dicitur 1. actus, quomodo distinguitur à mera passione seu receptione; amare enim est vitaliter agere, seu actum vitæ elicere. 2. dicitur actus appetitus sensitiui, qua ratione distinguitur ab actibus aliarum omnium potentiarum, etiam ab amore voluntatis. 3. dicitur versari circa bonum, quomodo distinguitur ab iis actibus appetitus sensitiui qui in auersione mali consistũt. 4. denique illius obiectum dicitur bonum absolutè spectatum, vt distinguitur ab aliis actibus eiusdem appetitus in bonum tendentibus: quædam enim feruntur in bonum vt absens, alia in bonum vt præsens, amor verò in bonum simpliciter, abstrahendo ab illius præsentia, vel absentia. Verùm ne à communi more discedamus, de amore latiùs spectato nonnulla scitu digna in sequentibus quæsitis subiicimus. Itaque

Quæritur 2. quotuplex sit amor. Respondeo varias à nonnullis hic afferri amoris diuisiones, prima est in amorem diuinum, angelicum, humanum, animalem, & naturalem; sumpta diuisione ex variis subiectis in quibus amor reperitur. Amor diuinus ille est qui Deo, angelicus qui Angelis, humanus qui hominibus, animalis qui animalibus & naturalis valde improprius, qui rebus cognitione carentibus competit.

Vbi obserua varia discrimina inter amorem naturalem, & sensitiuum. 1. quòd naturalis sequitur formam naturalem, sensitiuus verò formam cognitione apprehensam. 2. quòd naturalis non est actus elicitus, amor enim quo lapis fertur in centrum suum, non est quid distinctum ab illius grauitate; amor verò sensitiuus est actus elicitus ab animali, & ab illius appetitu realiter distinctus. 3. quod res naturales eadem inclinatione qua tendunt in bonum suum, fugiant malum sibi contrarium, vt lapis eodem

pondere quo fertur in locum inferum, discedit à loco supero; animalia verò cùm ex præiacente cognitione operentur, sicut bonum sibi conueniens apprehendendo, in se excitant actum prosecutionis & amoris; ita cùm malum sibi disconueniens apprehendant, actum auersionis & odij ab amore realiter distinctum eliciunt.

Secunda diuisio est in amorem amicitiæ, & amorem concupiscentiæ, quæ sumitur ex S. Thoma 1. 2. quæst. 26. art. 4. vbi ait, cùm amare sit velle alicui bonum, motum amoris in duo tendere, scilicet in bonum quod quis vult alicui, & in illud cui vult bonum; & ad illud bonum quod quis vult alteri; haberi amorem concupiscentiæ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, haberi amorem amicitiæ.

Verùm hæc non est diuisio amoris in duos actus realiter distinctos, sed eiusdem actus penes duos respectus ad diuersa obiecta partialia, duasque denominationes inde ortas: amare enim est velle alicui bonum, quo ipso idem actus amoris terminatur ad bonum volitum, & ad personam amatam: quia quisquis vult bonum, illud vult alicui, vel sibi, vel alteri; & vice versa quisquis amat aliquem, eo ipso vult illi bonum: vnde idem realiter amoris actus habet habitudinem ad personam amatam, sicque dicitur amor amicitiæ, & ad bonum volitum, qua ratione est amor concupiscentiæ.

Tertia diuisio amoris est in amorem affectiuum, & effectiuum; amor affectiuus est interna volitio boni quod alicui optatur, amor verò effectiuus est illius volitionis effectus: Qua ratione dici potest eum amare Deum effectiuè, qui seruat illius mandata: verùm hæc diuisio est valde impropria, cùm amare sit velle bonum, non autem aliquid externum facere, adeoque

omnis amor sit propriè affectiuus, vtpote in affectu voluntatis consistens.

Quæritur 3. quænam sint causæ amoris. Respondeo quatuor illius causas afferri à S. Thoma 1. 2. quæst. 27. quarum primam tradit art. 1. vbi docet bonum esse causam amoris; quod probat, quia cùm appetitus sit potentia passiua, obiectum comparatur ad ipsum, vt causa motus seu actus ipsius: quare oportet vt illud sit propriè causa amoris, quod est obiectum amoris: amoris autem proprium obiectum est bonum, quia amor importat quandam connaturalitatem & complacentiam amantis ad amatum, vnicuique autem bonum est id quod sibi est connaturale & proportionatum.

Vbi nota 1. hanc rationem non ita intelligi debere, vt appetitus sit potentia merè passiua respectu passionum, eas enim effectiuè in se producit, sed eo sensu dicitur potentia passiua, quia trahitur quodammodo ab obiecto, quod habet vim in eo varios passionum motus excitandi, non Physicè, sed moraliter, seu per modum finis.

Nota 2. ad hanc causam posse reduci pulchrum, siquidem pulchritudo magna est amoris conciliatrix: vnde amor per eos sensus maximè se insinuat, quibus pulchritudo percipitur, nempe per visum, & auditum: eorum enim obiecta pulchra dicuntur, puta colores pulchri, musica pulchra, quia in iis quædam gratia & venustas deprehenditur. Cuius oppositum contingit in obiectis aliorum sensuum; vnde non dicimus pulchros odores, vel sapores, sed suaues, gratos, &c.

Neque dicas nihil amari nisi bonum, pulchrum autem à bono distingui: non enim distinguitur ab illo nisi per rationem, vt monet S.

Doctor in resp. ad 3. Cùm enim bonum sit, quod omnia appetũt, de ratione boni est, quòd in eo quietetur appetitus: de ratione verò pulchri est, quòd in eius cognitione appetitus quiescat: quare pulchrum non excludit rationem boni, sed supra illam addit quendam ordinem ad vim cognoscitiuam; quo fit vt cùm amatur pulchrum, bonum etiam diligatur.

Secundam affert art. 2. vbi docet, cognitionem esse causam amoris, quod probat, quia bonum est causa amoris per modum obiecti, bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum: quare etiam boni apprehensio est causa amoris: vnde Aristoteles ait lib. 9. Ethic. cap. 5. & 12. visionem corporalem esse principium amoris sensitiui, & similiter contemplationem spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis esse principium amoris spiritualis.

Verùm hæc ratio non ita debet intelligi, vt cognitio sit propriè causa amoris, sed tantùm vt sit conditio prærequisita ad amorem; quia nihil volitum quin aliqua ratione pręcognitum, vt vel ipsa experientia constat. Dico aliqua ratione, nam etsi cognitio aliqua præcedere debeat amorem, non tamen necesse est vt æqualem habeat intensionem; vt ex eo patet quòd multi in hac vita valde exiguam de Deo cognitionem habent, qui tamen illum intensè diligunt.

Tertiam tradit art. 3. vbi ait, similitudinem esse causam amoris, quod probat, quia ex hoc quòd aliqui duo sunt similes, quasi habentes vnam formam, sunt quodam modo vnum in forma illa: sicut duo homines sunt vnum in specie humanitatis, & duo albi in albedine, & ideo affectus vnius tendit in alterum, sicut in vnum sibi, & vult ei bonum sicut & sibi, sicque si-

militudo est causa amoris.

Hoc tamen ita intelligendum est, vt morum, studiorum, officiorum similitudo amorem per se loquendo conciliet, nam interdum per accidens contingit, vt similitudo inuidiam & odium generet, vt facilè euenit quando bonum vnius ab alio impeditur: quo refertur vulgatum illud, *figulus figulo inuidet*. Et sanè cùm homines plerumque magis ament seipsos, quàm alios, eo quod quisque sibi vnus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formæ duntaxat, mirum videri non debet quòd quis alium odio habeat, si impropria similitudo quæ est inter illos, causa est cur ipse proprium bonum non consequatur, vt monet S. Doctor eodem art. 3. ante citato.

Quartam affert art. 4. vbi ait, aliquam aliam passionem esse posse causam amoris alicuius, licèt non vniuersalem omnis amoris. Quod probat, quia omnis alia passio importat motum in aliquid, vel quietem in aliquo; vtrumque autem ex quadam connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris; vnde impossibile est quod aliqua alia passio sit causa omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, vt cùm aliquid amatur ob delectationem; & cùm quis ex desiderio habendi pecuniam, eum amat à quo pecuniam recipit. Tunc enim delectatio & desiderium, etsi ex amore aliquo procedant, sunt causa alterius amoris.

Potest addi quinta, eaque satis nota amoris causa, nempe amor: vix enim fieri potest vt eum non redames, à quo te amari nosti; quia vt ait præclarè Aug. nulla est maior inuitatio ad amandum, quàm præuenire amando, & nimis durus est animus, qui si amorem non vult im-

pendere, nolit rependere. Vnde amor dicitur magnes amoris, quia ſicut magnes ferrum, ita amor amorem excitat, & ad ſe trahit, iuxta illud Senecæ epiſt. 9. *Monſtrabo tibi amatorium ſine medicamento, ſine vllius veneficæ carmine: ſi vis amari, ama:* Et illud Martialis

Hoc non fit verbis Marce, vt ameris, ama.

Quæritur 4. quinam ſint amoris effectus. Reſpondeo eos eſſe multiplices, & traduntur à S. Thoma loco citato quæſt. 28. per varios articulos. Et quidem art. 1. docet vnionem eſſe effectum amoris, quatenus amans aliquem eo amore impellitur vt deſideret, & quærat præſentiam illius, quaſi aliquid ſibi conueniens, & ad ſe pertinens. Vnde diſtinguenda eſt triplex vnio in amore ex reſp. ad 2. quarum prima eſt vnio ſimilitudinis, ſecunda vnio per cooptationem affectus, tertia vnio realis qua amans realiter coniungitur rei amatæ. Et inter has vniones prima eſt cauſa amoris, vt patet ex dictis: ſecunda eſt amor ipſe, ſiquidem amare aliquem eſt illi coniungi per affectum, & amor eſt formaliter quidam nexus, & vinculum inter amantem & amatum; vnde & communiter dicitur vis vnitiua, potiùs tamen vniens dici debet, cùm amor ſit actus vitæ, amantem cum amato actualiter coniungens. Tertia denique vnio eſt amoris effectus, quia qui alicui per affectum iunctus eſt, optat etiam realiter illi coniungi, fruendo eius præſentia, & collocutione. Verùm hæc vnio realis iam pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ ſequitur deſiderium, vt patet ex S. Doctore quæſt. 25. art. 2. ad 2.

Articulo 2. docet mutuam inhæſionem eſſe effectum amoris, ita ſcilicet vt per amorem fiat non ſolùm perſonam amatam eſſe in amante,

ſed etiam amantem in amata. Eſt quidem per amorem perſona amata in amante, quatenus amans perpetuò cogitat de illa, & ex intimo cordis affectu complacet in illa, ſicque eam intra ſe habet per cogitationē & amorem. Amans verò eſt in perſona amata, quatenus ſingula quæ ad illam ſpectant, diligenter ſcrutatur, illiuſque bona, & damna inſpicit tanquam ſua, & illam tanquam ſeipſum: ita vt veluti idem factus cum illa, iiſdem bonis, vel malis affici videatur.

Vbi nota hoc procedere de amore, etſi nulla ſit redamatio ex parte perſonæ amatæ: quòd ſi perſona amata amantem redamet, ſicque inter illas vera ſit amicitia, tunc mutua inhæſio inter illas faciliùs intelligitur; quatenus qui ſe mutuò amant, de ſe etiam mutuò cogitant, ſibique inuicem bona optant, & procurant.

Art. 3. docet ecſtaſim eſſe effectum amoris, ille enim dicitur ecſtaſim pati, qui extra ſe ponitur, ſiue per vim apprehenſiuam, ſiue per appetitiuam: hoc autem contingit in amore, nam qui alterum intensè amat, de illo frequentiùs quàm de ſeipſo cogitat, bonum etiam illius non minùs quàm proprium diligit & curat, ſicque quodammodo extra ſe poſitus videtur. Verùm hic effectus ſic explicatus non ſatis videtur diſtingui à præcedenti, vt conſideranti patebit. Quare per ecſtaſim intelligendam puto quandam inſolitam abſtractionem à ſenſibus, ortam ex noua admiratione bonitatis, aut pulchritudinis rei amatæ, qua fiat vt amans velut è ſeipſo prodiens, nihil cogitet, aut velit præter rem amatam; ſicque ſpiritibus & calore ad cerebrum auocatis, potentiæ interiores propriis functionibus nonniſi languidè, & imperfectè vacent.

Art. 4. docet zelum eſſe effectum amoris in-

tenſi, quia quantò aliqua virtus intenſiùs tendit in aliquid, tantò fortiùs repellit quidquid ſibi contrarium eſt:atqui amor eſt quidam motus in amatum, quare cùm intenſus eſt, intendit excludere omne id quod ſibi repugnat. Et hic effectus remouendi contraria amori, vocatur zelus. Vnde viri dicuntur zelare proprias vxores, quando repellere conantur quidquid earum quietæ poſſeſſioni opponitur; & ille dicitur zelare pro amico, qui repellere ſtudet quæ contra bonum illius fiunt.

Art. 5. docet amorem formaliter ſpectatum, vt eſt actus appetitiuæ virtutis, non eſſe læſiuum, quia ſic dicit coaptationem quandam ad bonum ſibi conueniens. Spectatum tamen materialiter, quatenus coniunctus eſt cum corporis immutatione, læſionem aliquam in amante cauſare poſſe. Siquidem ex nimio amore oriri morbum ictericum, aliaſque ægritudines, & interdum inſaniam, ac mortem denique ipſam, vel ipſa experientia ſatis ſuperque comprobatur.

Notat tamen in reſp. ad argumenta, quatuor eſſe effectus amoris formaliter accepti, ſecundum habitudinem virtutis appetitiuæ ad obiectum, nempe liquefactionem, cui opponitur congelatio, delectationem ſeu fruitionem, triſtitiam ſeu languorem, & feruorem. Per liquefactionem enim cor emollitur, vt aptum fiat ad amatum intra ſe recipiendum, ex quo colligit congelationem eſſe diſpoſitionem amori repugnantem, vtpote per quam cor duratur & conſtringitur,ne quid facilè intra ſe admittat. Quòd ſi res amata eſt præſens, cauſatur delectatio ſeu fruitio; ſi abſens, cauſatur triſtitia ſeu languor, & feruor,ſeu intenſum deſiderium conſequendi illam. Verùm addit S. Doctor in paſſione

amoris produci quosdam effectus his proportionatos, secundum immutationem organi.

Tandem art. 6 concludit generatim, amorem esse causam omnium quæ amans agit, quia omne agens agit propter finem aliquem, finis autem est bonum desideratum, & amatum vnicuique, vnde sequitur omne agens quidquid agit agere ex aliquo amore. Hoc autem non debet intelligi de amore, vt est passio, quia certum est hominem non agere quidquid agit, ex passione, cùm alia ex electione, alia ex ignorantia efficiat, sed generatim de amore secundum se, vt complectitur omnem amorem.

Quæritur 5. quid dicendum sit de odio quoad naturam, diuisionem, causas, & effectus illius.

Respondeo & dico 1. *Odium esse passionem appetitus sensitiui, qua malum respuitur simpliciter vt malum est, id est quatenus est aliqnid disconueniens appetitui, non autem quatenus est præsens, vel absens.* Quia vt ait S. Thomas 1. 2. quæst. 29. art. 1. sicut amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur vt conueniens, ita odium est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur vt repugnans & nociuum; & quemadmodum omne conueniens, vt sic, habet rationem boni, ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali; & consequenter sicut amor fertur in bonum, vt in proprium obiectum, ita odium in malum.

Dico 2. *Duplex esse odium, aliud abominationis, aliud inimicitiæ.* Illud dicitur odium abominationis, quo rem aliquam vt nobis malam seu noxiam auersamur, etsi nullum ei malum optemus, quomodo à tormentis, morte, &c. abhorremus. Vocatur autem odium inimicitiæ affectus ille, quo alicui qui nobis nocet, malum

volumus, quo sensu homines se mutuò odio prosequuntur. Ex quo patet allatam descriptionem odij competere maximè odio abominationis, cùm obiectum illius sit malum à quo auertitur affectus.

Est autem difficultas, an etiam competat odio inimicitiæ. Respondeo ei minimè competere, quia eiusmodi odium non consistit in fuga & auersione, sed potiùs in prosecutione, qua intendimus alicui malum inferre: quare non habet propriè rationem odij, siue feratur in malum tantùm materialiter siue formaliter, quia odium propriè dictum in fuga & auersione consistit.

Quonam autem modo odium inimicitiæ feratur in malum dubitari potest, & ratio dubitandi est, quia cùm sit prosecutio vt diximus, & prosecutio semper in bonum feratur, obiectum formale odij inimicitiæ non videtur esse malum, quod intendimus alicui inferre, sed bonum quod ex ea mali illatione resultare existimamus; nimirum impedire ne malus nobis ampliùs noceat.

Nec refert quòd, ex communi sententia, odium inimicitiæ feratur in malum, sub ratione mali; hoc enim intelligi potest de ipso malo illato præcisè, quod in odio non infertur sub ratione boni & iusti, sed quatenus malum est. Cuius oppositum contingit in ira, hæc enim in ipso malo quod infert, respicit aliquam rationem boni & iusti, nempe compensationem cum malo recepto. Verùm quia bonum est, malo malum inferri, eo fine vt nocere desinat, hinc nonnulli probabiliter dicunt, malum quod appetitur in odio inimicitiæ, esse obiectum illius materiale duntaxat, bonum verò consequens ex illatione mali esse obiectum illius formale.

Dico 3. *Ex causis, & effectibus amoris facilè colligi posse causas, & effectus odij.* Quia contrariorum contrariæ sunt rationes, atqui amor & odium sunt affectus contrarij; quare contrariæ causæ, & contrarij effectus iis assignari debent. Quod intellige ex S. Doctore loco cit. art. 2. ad 2. quando amor & odium accipiuntur circa idem. nam quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se inuicem consequentia. Ex eo enim quod aliquid amamus, illius contrarium odio habemus, sicque amor est causa odij.

ARTICVLVS II.

De desiderio, & fuga.

Quæritur 1. quid dicendum sit de desiderio seu cupiditate, vel, vt alij loquuntur, concupiscentia.

Respondeo & dico 1. *Desiderium esse passionem appetitus concupiscibilis, quæ fertur in bonum, quatenus absens.* De hoc agit S. Thomas 1. 2. quæst. 30. duobus primis articulis, ex quibus tria notanda sunt.

Nota 1. desiderium seu concupiscentiam, vt est passio appetitus sensitiui, ferri in delectationem secundum sensum, & distingui à desiderio seu concupiscentia partis rationalis; quia hæc vt sic, fertur in delectationem quæ reperitur in bono intelligibili, seu secundum rationem; vt cùm quis appetit scientiam, aliave bona spiritualia.

Nota 2. desiderium congruentiùs dici de superiori appetitu, quia dicit simplicem motum in bonum rationis desideratum, concupiscentiam verò de inferiori, qui est affixus corpori;

cùm enim hic appetitus feratur in delectationem secundum sensum, & sensus sit virtus totius coniuncti, hinc fit vt delectatio secundum sensum fit delectatio totius coniuncti, adeoque appetitus qui in illam fertur, sit appetitus sensitiuus qui simul ad animam, & corpus pertinet.

Nota 3. diuersitatem specificam passionum non esse sumendam ex obiecto, secundum naturam spectato, sed secundum diuersitatem in virtute agendi; vnde cùm delectabile aliter secundum se, aliter vt præsens, aliter vt absens moueat appetitum, nam primo modo appetitum sibi quodammodo adaptat, & causat amorem, secundo modo facit illum in seipso quiescere, tertio modo facit ad seipsum moueri, hinc fit vt concupiscentia sit passio specie distincta ab amore, & delectatione.

Dico 2. *Concupiscentias alias esse naturales, alias non naturales, vt tradit S. Doctor art. 3.* Nam concupiscentia fertur in bonum delectabile, dupliciter autem aliquid est delectabile, vno modo quia est necessarium ad vitam, & conseruationem animalis, vt cibus & potus, & concupiscentia talis boni dicitur naturalis: alio modo, quia est conueniens animali secundum apprehensionem, vt pecuniæ, honores, & alia quæ ad vitam non sunt necessaria, appetuntur tamen vt bona & delectabilia, & hæc appetitio dicitur non naturalis.

Quo loco aduerte 1. illud esse discrimen inter dictas concupiscentias, quod naturales sunt communes hominibus, & aliis animalibus; quia vtrisque est aliquid conueniens & delectabile secundum naturam, vt cibus & potus; aliæ verò sunt propriæ hominum, nec aliis animalibus competunt, quia soli homines possunt aliquid apprehendere tanquam delectabile & conue-

niens, præter id quod natura requirit. Vnde priores appetitiones dicuntur irrationales, quia eliciuntur ex impetu naturæ; posteriores verò rationales, quia per considerationem rationis particularis, quæ pertinet ad æstimatiuam, excitantur.

Ex quo intelligis, cur concupiscentiæ istæ innaturales sint hominum propriæ, etsi in appetitu sensitiuo, qui etiam brutis competit, excitentur. Causa enim discriminis est, ex S. Thoma in resp. ad 2. quod in parte hominis sensitiua est cogitatiua. seu ratio particularis per quam motus illi excitantur; belluæ verò ratione & discursu carent, adeoque eiusmodi motus in se excitare nequeunt.

Aduerte 2. ex articulo 4. aliud esse discrimen inter concupiscentiam naturalem, & non naturalem, quòd naturalis non potest esse infinita in actu, natura enim non intendit actu infinitum cibum, vel infinitum potum; potest tamen esse infinita in potentia, ita vt post vnum cibum adeptum, alium expetat, & post hunc tertium, & sic cōsequenter: concupiscentia verò non naturalis est omnino infinita, quia sequitur rationem quæ potest in infinitum procedere.

Hoc tamen cum exaggeratione dictum videtur, quia credibile non est vllam quantumvis magnam diuitiarum, honorum, voluptatum, aliorumque bonorum copiam posse hominis appetitum explere, nisi sit absolutè & categorematicè infinita: cum homo talis infinitatis non sit capax, adeoque minimè illi conueniens esse possit.

Aduerte 3. S. Thomam non obscurè affirmare art. 3. ad 2. concupiscentiam naturalem, & non naturalem inter se specie distingui, idque probare, quia concupiscentia naturalis cau-

fatur ex ſimplici apprehenſione, nonnaturalis verò ex deliberata. Verùm hæc ratio non videtur concludere, quia ex communi ſententia, apprehenſio non eſt ratio formalis obiecti appetitus, ſed tantùm conditio: vnde diuerſa apprehenſio non ſufficit vt concupiſcentiæ inter ſe formaliter & ſpecificè diſtinguantur, ſed ea diuerſitas deſumenda eſt ex parte obiecti; ita vt eæ concupiſcentiæ ſpecie diſtinguantur, quæ habent obiecta formaliter diſtincta, ſeu quæ feruntur in obiecta ſua, ſub diuerſis rationibus formalibus: quomodo poteſt diſtinctio ſpecifica inter concupiſcentias naturales, & non naturales conſtitui; quatenus appetitus fertur in illas, vt naturæ neceſſarias, in iſtas verò ſub aliis rationibus, quas quiſque ſibi fingit.

Quæritur 2. quid dicendum ſit de fuga ſeu abominatione, quæ eſt paſſio innominata, ſeu proprio nomine carens. Reſpondeo hanc paſſionem eſſe motum appetitus concupiſcibilis, auerſantis malum abſens: vnde opponitur concupiſcentiæ, quia vt ait S. Thomas prædicta quæſt. art 2. ad 3. ita ſe habet ad malum, ſicut concupiſcentia ad bonum. Diſtinguitur tamen à timore, qui etiam eſt mali abſentis, quia fuga eſt mali futuri abſolutè, timor verò mali futuri, quod non niſi ægrè caueri poteſt.

Verùm S. Doctor aduertit ibid. loco fugæ poni interdum timorem, ſicut & cupiditatem loco ſpei, quia quod eſt paruum bonum, vel malum, quaſi non reputatur; & ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum ponitur ſpes, & timor quæ reſpiciunt bonum, vel malum futurum.

ARTICVLVS III.

De delectatione seu gaudio.

QVæritur 1. quid & quotuplex sit delectatio seu gaudium.

Respondeo & dico 1. *Delectationem esse passionem seu motum appetitus concupiscibilis, quo fertur in bonum sensibile, vt præsens & possessum.* Vt enim notat S. Thomas 1. 2. quæst. 31. art. 1. illud est discrimen inter res naturales, & animales, quod res naturales, cùm iam sunt assecutæ id quod ipsis conuenit secundum naturam, nullum huius boni sensum habent; animalia verò quando in eo constituuntur, quod ipsorum naturæ congruit, id sentiunt, & eo sensu causatur in ipsis quidam motus animæ in appetitu sensitiuo, qui est delectatio

Obiicies, delectationem immeritò dici motum appetitus concupiscibilis, quia cùm versetur circa bonum iam adeptum, supponit quidem motum, sed in motu non videtur consistere. Respondeo delectationem & supponere motum desiderij, & consistere in quodam motu, quia etsi dum bonum adeptum est, cesset illius prosecutio, & quoad hoc motui prosecutionis succedat quies in bono adepto; adhuc tamen viget quædam immutatio appetitus à præsentia obiecti causata, hæcque dicitur delectatio, vt tradit S. Doctor ad 2.

Dico 2. *Vt concupiscentias, de quibus suprà; ita & delectationes alias esse naturales, alias non naturales, seu quæ sunt cum ratione, vt habetur art. 3.* Delectamur enim & in iis quæ naturaliter concupiscimus, quando ea consequimur, & in iis

quæ concupiſcimus ſecundum rationem; ſed gaudium non habet locum niſi in delectatione quæ conſequitur rationem, vnde gaudium non attribuimus brutis animalibus, ſed delectationem: poſſumus tamen gaudium habere de omnibus de quibus delectamur, quia poſſumus cum ratione omnia deſiderare quæ ſecundum naturam concupiſcimus, quamuis non id ſemper contingat; quia interdum delectationes ſentiuntur ſecundum corpus, de quibus non gaudemus ſecundum rationem.

Nota ex art. 4. delectationem non tantùm eſſe in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in intellectiuo, vt etiam ex dictis colligi poteſt. Nam delectatio quædam ſeu gaudium ſequitur apprehenſionem rationis, ad apprehenſionem autem rationis non ſolùm commouetur appetitus ſenſitiuus, per applicationem ad aliquid particulare, ſed etiam appetitus intellectiuus, ſeu voluntas: vnde aliqua delectatio in vtroque appetitu eſſe poteſt, ſed cum hoc diſcrimine, quod delectatio appetitus ſenſibilis eſt cum aliqua tranſmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectiui nihil eſt aliud, quàm ſimplex quidam motus voluntatis. Ex quo intelligis, in nobis eſſe tum delectationes in quibus communicamus cum brutis, tum illas in quibus communicamus cum Angelis; ſiquidem appetitum ſenſitiuum habemus communem cum brutis, & intellectiuum cum Angelis.

Dico 3. *Delectationes intellectuales eſſe ſimpliciter maiores ſenſibilibus.* Probatur ex art. 5. Nam in primis bonum ſpirituale eſt maius bono corporali, magiſque dilectum, vt ex eo patet, quòd homines etiam à maximis voluptatibus corporalibus abſtinent, ne iacturam faciant honoris, qui eſt bonum intelligibile. Deinde intellectus

est longè nobilior sensu, magisque cognoscitiuus;ac tandem intimior, perfectior, & firmior est coniunctio inter bonum intellectuale & intellectum, quàm inter bonum sensibile & sensum: intimior quidem, quia sensus in solis exterioribus versatur, intellectus verò vsque ad intimam rei quidditatem & essentiam penetrat; perfectior etiam, quia cognitioni sensus adiungitur motus, qui est actus imperfectus, quò fit vt delectationes sensibiles non sint totæ simul, sed in eis aliquid transit, & aliquid expectatur consummandum; intelligibiles verò motu carent, adeoque sunt totæ simul: ac tandem firmior,quia bona corporalia citò deficiunt, spiritualia autem sunt incorruptibilia. Ex quibus omnibus concluditur, delectationes intellectuales esse simpliciter maiores sensibilibus.

Addit tamen S. Doctor has esse illis maiores & vehementiores quoad nos, tum quia sensibilia sunt nobis notiora quàm intelligibilia, tum quia delectationes sensibiles coniunctæ sunt per se cum aliqua transmutatione corporali; tum quia appetuntur vt quædam medicinæ contra defectus, vel molestias corporales, ex quibus tristitiæ quædam sequuntur; quare iis tristitiis superuenientes magis sentiuntur,adeoque auidiùs acceptantur, quàm delectationes spirituales quæ eiusmodi molestias non supponunt.

Nota ex art. 6 cùm sensus amentur,& propter cognitionem, & propter vtilitatem, & vtroque modo delectationem pariant, delectationem visus ratione cognitionis, esse sensuum omnium maximam; quia scilicet per visum plura cognoscimus & nobiliori modo quàm per alios sensus;si verò habeatur ratio vtilitatis, delectationem quæ per tactum percipitur, alias

excedere: quia cùm tactu percipiantur qualitates elementares, ex quibus animal constituitur, delectatio inde resultans proximiùs tendit ad conseruationem animalis, adeoque est vtilior. Vnde bruta, quia non capiunt delectationem ex sensibus ratione cognitionis, sed tantùm ratione vtilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus; vt canis non delectatur visu, vel odore leporis, sed comestione, vt dicitur 3. Ethic. cap. 10.

Dico 4. *Vnam delectationem esse posse alteri contrariam, vt patet ex art.* 8. Siquidem delectatio se habet in affectibus animæ, sicut quies in corporibus naturalibus; contingit autem duas quietes esse contrarias, cùm nempe sunt in terminis contrariis, vt quies sursum ei quæ est deorsum: quare & duæ delectationes in affectibus animæ possunt esse contrariæ.

Quod si obiicias 1. omnem delectationem ferri in bonum, & bonum non esse contrarium bono, sed malo, respondeo ex S. Doctore ad 1. bonum non esse oppositum bono, si agatur de bono virtutis, esse tamen si agatur de bono aliter spectato, vt patet, quia calor qui est bonus igni, est contrarius frigori, quod est bonum aquæ. Vnde absolutè delectatio potest esse delectationi contraria, etsi id contingere nequeat in delectationibus de bono virtutis, eo quod hæc bona non accipiuntur nisi per conuenientiam ad vnum nempe rationem.

Si obiicias 2. ex quietibus contrariis non bene colligi delectationes esse contrarias; siquidem etsi delectatio rectè comparetur cum quiete naturali, non tamen cum quiete illi opposita, quæ est violenta, huic enim potiùs assimilatur tristitia, quæ delectationi opponitur, non autem ipsa delectatio. Respondeo delectationem

rem & tristitiam se habere vt quietem naturalem & violentam eiusdem corporis, duas verò delectationes quæ se mutuò impediunt, se habere vt quietes naturales duorum corporum, quarum vna alteri est opposita, quales sunt quies lapidis deorsum, & quies ignis sursum: & hoc posteriori modo discursum S. Thomæ intelligendum esse, vt patet ex resp. ad 2. Quare fateor illum non procedere de contrarietate propriè & strictè sumpta, cùm hæc circa idem versari debeat.

Quæritur 2. quid dicendum sit de causis, & effectibus delectationis.

Respondeo & dico 1. *Varias causas delectationis assignari à S. Doctore* 1. 2. *quæst.* 32. *per octo articulos*; ex quibus nonnulla quæ maioris momenti videntur, excerpenda sunt.

Art. 1. ait operationem esse causam delectationis, quia ad delectationem requiruntur consecutio boni conuenientis, & cognitio talis adeptionis; ad vtrumque autem requiritur aliqua operatio Nam actualis cognitio operatio quædam est, & similiter bonum conueniens adipiscimur aliqua operatione.

Verùm etsi certum sit prærequiri operationem aliquam, nempe cognitionem, ad delectationem, non tamen semper necessaria est operatio aliqua, qua consequamur id in cuius possessione delectamur; tum quia possumus delectari de bonis internis nobis à natura ingenitis, tum de bonis ab extrinseco, sine vlla nostra operatione nobis aduenientibus, vt de hæreditate quæ nobis incogitantibus obuenit, de luce à Sole nobis nihil agentibus immissa, &c. Et hoc iis consentaneum est quæ tradit S. Doctor art. 5. vbi ostendit actiones aliorum nobis esse causam delectationis, & eas speciatim quibus no-

bis bonum aliquod conferunt, quia bene pati ab alio est delectabile.

Art. 3. docet 1. memoriam & spem esse causas delectationis, quia delectatio causatur ex præsentia boni conuenientis, bonum autem nobis esse præsens, vel secundum suam similitudinem, per cognitionem, vel secundum rem, idque vel actu, vel potestate; ac proinde spem & memoriam, quibus bonum aliquo ex iis modis fit nobis præsens, esse causas delectationis.

Docet 2. quia maior est delectatio, quo maior est boni coniunctio, & maior est coniunctio boni secundum rem, quàm secundum similitudinem seu cognitionem, & maior coniunctio rei in actu, quàm in potentia; hinc sequi maximam esse delectationem quæ fit per sensum, qui requirit actualem præsentiam rei sensibilis, minorem verò delectationem spei, quia res delectabilis coniungitur secundum realem possibilitatem; & minimam delectationem memoriæ, quia habet solam coniunctionem apprehensionis.

Articulo 4. docet tristitiam dupliciter posse considerari, & vtroque modo esse posse per accidens causam delectationis. In primis quatenus est in actu, causat memoriam rei dilectæ, & consequentem inde delectationem: quatenus verò est præterita, causat delectationem propter sequentem mali euasionem; carere etenim malo habet rationem boni. Vnde quanto maius fuit periculum in prælio, tanto maius est gaudium in triumpho, vt ait Aug. lib. 8. confess. cap. 3.

Art. 8. docet admirationem esse causam delectationis. Nam spes consequendi id quod intensè desideramus, causat delectationem ex dictis; atqui admiratio est desiderium quoddam

ſciendi, ex eo ortum quòd quis videt effectum, & cauſam ignorat, habetque adiunctam ſpem aſſequendi talem cognitionem: ergo admiratio cauſat delectationem.

Dico 2. *Quatuor effectus delectationis aſſignari à S. Thoma quaſt. 33. per totidem articulos.* Quorum 1. docet dilationem eſſe effectum delectationis, idque tum ex parte apprehenſionis, quia apprehendens coniunctionem alicuius boni conuenientis, conſequenter apprehendit ſe perfectionem aliquam conſecutum, ſicque ſpiritualiter magnificatum, ſeu dilatatum: tum ex parte affectus, ſiquidem appetitus in bono adepto quieſcens, quodammodo ſe præbet ei ad illud intra ſe cupiendum.

Vnde cùm dilatatio pertineat ad amorem, quatenus ſe extendit ad curanda quæ ſunt rei amatæ; ea ad delectationem pertinet, in quantum aliquid in ſeipſo ampliatur, & capacius redditur. Et quamuis qui delectatur rem delectantem conſtringat, vt firmius ei inhæreat, cor tamen ſuum ampliat vt perfectiùs obiecto delectabili fruatur.

Art. 2. docet delectationem excitare ſitim & deſiderium, non quidem prout hæc dicunt appetitum rei non habitæ, cùm delectatio ſit rei præſentis, ſed rei nondum perfectè habitæ: interdum verò generat faſtidium. Et quidem deſiderium cauſat dupliciter, primò ex parte rei, quando talis eſt vt vna vice appetitum non expleat, ſed oporteat rurſus illam vſurpare; quomodo res omnes creatæ deſiderium excitant, vt ſumitur ex illo Ioan. 4. *Qui biberit ex hac aqua, ſitiet iterum.* Secundò ex parte operationis, quando per eam res delectabilis, etſi in ſe perfecta, imperfectè & inadæquatè vſurpatur; quomodo delectatio ſpiritualis, quæ hic capitur de Deo

cognito & amato, excitat ſitim ſeu deſiderium melius illum cognoſcendi & amandi, quia imperfecte cum cognoſcimus & amamus. Faſtidium verò cauſat delectatio, quando exceditur modus in operatione qua quis re optata fruitur, vt cùm quis nimium comedit. Et hic eſt proprius effectus delectationum corporalium, nam ſpirituales non poſſunt modum excedere, niſi per accidens ratione alicuius operationis corporalis adiunctæ.

Art. 3. docet 1. delectationem, quæ habetur de ipſo actu rationis, vt de contemplatione, non impedire, ſed potiùs iuuare vſum rationis; cùm faciat vt attentiùs operemur. 2. delectationes corporales impedire vſum rationis, idque tripliciter, primò ratione diſtractionis, quia ad ea quæ valde delectant multum attendimus, & conſequenter ab aliis animus auocatur. Secundò ratione contrarietatis, nam delectationes ſuperexcedentes ſunt contra ordinem rationis, ſicque corrumpunt exiſtimationem prudentiæ ex 6. Ethic. cap. 5. non autem exiſtimationem ſpeculatiuam: huic enim delectatio non repugnat, cùm non impediat quin intemperans rectè iudicet hominem eſſe animal rationale. Tertiò quatenus excitant in corpore tranſmutationem aliquam, qua ligatur & perturbatur vſus rationis, vt patet in ebrioſis.

Art. 4. docet delectationem perficere operationem de qua eſt, idque dupliciter, primò quatenus ſuperuenit operationi tanquam bonum aliquod eam perficiens, quod importat quietationem aliquam appetitus in bono præſuppoſito. Secundò quatenus quod fit cum delectatione, fit cum maiori attentione ex dictis, adeoque perfectiùs. Ex quibus patet delectationes perficere proprias operationes, & extraneas impedire, vt habetur 10. Ethic. cap. 5.

ARTICVLVS IV.

De tristitia seu dolore.

QVæritur 1. quid sit tristitia seu dolor. Respondeo tristitiam esse quandam ægritudinem seu anxietatem in appetitu sensitiuo, ex præsentia mali sensibilis excitatam. Quod intellige tam de malo realiter præsente, quàm de illo quod tantùm per imaginationem est præsens: vtrumque enim causat illam animi anxietatem, quam tristitiam appellamus. Intellige etiam de malo inuoluntario, quia quod sponte suscipitur, tristitiam non causat.

Nota 1. dolorem sæpe confundi cum tristitia, esse tamen inter illa quandam distinctionem, iuxta S. Thomam 1. 2. quæst. 35. art. 2. vbi ait, delectationem & dolorem ex duplici apprehensione causari posse. 1. ex apprehensione sensus exterioris, 2. ex apprehensione interiori siue intellectus siue imaginationis, & solam delectationem quæ ex interiori apprehensione causatur, gaudium appellari, & similiter eum dolorem qui ex apprehensione interiori causatur, vocari tristitiam. Et sicut delectatio quæ ex apprehensione externa causatur, delectatio nominatur, non gaudium; ita dolor ex apprehensione externa causatus, dolor nominatur, non tristitia. An autem dolor non modo in appetitu, sed etiam in sensu experiatur, alibi dictum est.

Nota 2. ex art. 3. tristitiam esse contrariam delectationi, quia illa sunt contraria quæ secundum formam opponuntur, forma autem seu spe-

cies passionis & motus sumitur ab obiecto, vel termino: quare cùm obiecta tristitiæ & delectationis sint contraria, scilicet bonum præsens, & malum præsens, sequitur dolorem & delectationem esse contraria.

Ista tamen contrarietas non impedit quominùs tristitia sit causa delectationis per accidens, siue quia qui ex malo præsente tristatur, quærit delectationem qua ab ea molestia liberetur; siue quia non refugit homo molestias æquo animo perferre, vt per illas ad delectationem perueniat, iuxta illud, *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.*

Nota 3. etsi dolor vt sic, secundum suam rationem communem, sit contrarius delectationi, quia dolor pertinet ad fugam, & delectatio ad prosecutionem; non tamen semper id cōtingere, si dolor speciatim inspiciatur, vt fertur in hoc, vel illud obiectum. Nam quamuis sit contrarius delectationi, quando fertur in idem obiectum, sub eadem ratione, rectè tamen consentit cum illa, quando fertur in obiectum contrarium; vt cùm quis dolet de peccato commisso, & delectatur de illius pœnitentia, & remissione. Quòd si dolor fertur in vnum obiectum, & delectatio in aliud ei disparatum, tunc dolor, & delectatio sunt motus disparati, vt tristari de morte amici, & delectari in contemplatione. Ex quo intelligis dolorem & delectationem non posse simul existere, quando feruntur in idem obiectum, posse tamen quando tendunt in obiecta contraria, aut disparata Atque hic videtur sensus eorum quæ latiùs prosequitur S. Doctor art. 4.

Nota 4. ex art. 6. appetitum delectationis esse per se loquendo acriorem, quàm fugam tristitiæ, quia bonum quod est obiectum delecta-

tionis, per seipsum appetitur, malum autem quod est obiectum tristitiæ, est fugiendum vt est priuatio boni; quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus, qui sunt intensiores in fine, cùm acceditur ad terminum naturæ conuenientem, quàm in principio cùm receditur à termino naturæ non conuenienti. Contingit tamen per accidens quòd quis tristitiam vehementiùs fugiat, quàm delectationem appetat; vt cùm causa contristans repugnat bono magis amato, quàm sit illud in quo delectamur: sicut iis accidit qui metu flagelli ludo abstinent, quia intensiùs proprium corpus amant, & bonam illius habitudinem, quàm delectationem ex ludo perceptam.

Quæritur 2. quotuplex sit dolor & tristitia. Respondeo 1. dolorem à nonnullis diuidi primò in eum qui oritur ex apprehensione sensitiua tali, qualem bruta possunt habere, & eum qui sequitur apprehensionem propriam potentiæ cogitatiuæ, qui est in solis hominibus, & vocatur tristitia. Secundò in dolorem exteriorem, & interiorem, quorum ille causatur ab apprehensione exteriori, iste ab interiori.

Verùm aut istæ diuisiones nullo modo inter se distinguuntur, aut vt clariùs appareat earum distinctio, dicendum videtur dolorem primò diuidi in eum qui sequitur apprehensionem imaginationis, & eum qui sequitur apprehensionem affirmatiuæ: sic enim isti duo dolores sunt manifestè interni, cùm tamen in allata diuisione, vt iacet, existimari possit primum illius membrum complecti etiam dolorem ortum ex apprehensione sensus externi; qua ratione prima diuisio non differt à secunda, vt perspicuum est.

Deinde in communi ſententia, quæ contendit omnem dolorem eſſe in appetitu,* diuiſio illa poſterior doloris in externum, & internum eſt valde impropria; cùm quidquid eſt in appetitu internum ſit. Poteſt tamen propriè vſurpari, iuxta illos qui nobiſcum exiſtimant, dolorem & cruciatum verè ſentiri in membris corporis, & in appetitu eſſe diſplicentiam de tali obiecto.

Reſpondeo 2. quatuor ſpecies triſtitiæ aſſignari à S. Thoma quæſt. citatæ art. 8. nempe miſericordiam, inuidiam, anxietatem, & âcediam. Miſericordia eſt triſtitia de malo alieno, in quantum æſtimatur proprium; inuidia eſt triſtitia de bono alieno, in quantum æſtimatur malum proprium: anxietas ſeu anguſtia eſt triſtitia animum aggrauans, vt non appareat aliquod effugium; acedia verò eſt quando illa aggrauatio intantum procedit, vt etiam exteriora membra torpeant, & à propriis operationibus impediantur.

Verùm in reſp. ad 2. tres alias addit triſtitiæ ſpecies, nempe pœnitentiam, quæ eſt triſtitia de proprio peccato; zelum, & Nemeſim quas ait ſub inuidia contineri, vt explicat 2.2. quæſt. 36. art. 2. idque ad mentem Ariſt. qui ait zelum eſſe triſtitiam de bono alterius, non quia illud habet, ſed quia nobis deeſt: Nemeſim verò eſſe triſtitiam de bono temporali alterius, quatenus eo indignus videtur. Ex his autem intellige prædictas ſpecies triſtitiæ ad appetitum naturalem ſpectare, non ad ſenſitiuum, ſicut & pleraque alia quæ in hoc de paſſionibus tractatu miſceri ſolent.

Quæritur 3. quænam ſint cauſæ, & quinam effectus triſtitiæ.

Reſpondeo & dico 1. *Ad cauſas triſtitiæ reduci*

posse ea omnia qua ad hoc conferunt, vt bono aliquo optato priuemur, vel vt malum aliquod inuoluntarium sentiamus. Quo fit vt, ex S. Thoma 1. 2. quæst. 36. art. 1. maior potestas cui resisti non potest, sit causa tristitiæ, quando est causa coniunctionis mali alicuius. Cùm enim coniunctio mali sit causa doloris per modum obiecti, quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris seu tristitiæ, nisi voluntarie illi cedatur. Idem dici potest de maiori potestate, quæ bonum possessum vi aufert, aut impedit ne bonum concupitum adueniat: cùm ex ablatione boni amati, & retardatione boni concupiti tristitia oriatur.

Dico 2. *Varios esse effectus doloris vel tristitia, qui recensentur à S. Doctore quæst. 37. per totam.* In primis dolor sensibilis valde intensus, quia ad se maximè trahit intentionem animæ, impedit ne homo aliquid addiscere possit; imò interdum ne possit animo reuoluere quod priùs didicit, vt habetur art. 1. Licèt autem dolor exterior magis impediat contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quàm interior: iste tamen si intensus sit, eam vel solus impedire potest, vt patet exemplo B. Gregorij, qui præ tristitia expositionem in Ezechielem prætermisit, vt obseruat S. Doctor in resp. ad 3.

Secundò proprium est tristitiæ, corpus, & animam aggrauare; dicitur enim homo aggrauari, ex eo quòd pondere aliquo impeditur à proprio motu: vnde malum præsens causans tristitiam, eo ipso quòd repugnat motui voluntatis, aggrauat animam, in quantum eam impedit ne optatis potiatur: aggrauat etiam interdum corpus ipsum, impediendo exteriorem illius motum, ita vt homo fiat stupidus in seipso, vt traditur art. 2.

Tertiò tristitia omnem eam operationem debilitat,quæ cum ea suscipitur:nunquam enim ait S. Doctor art. 3. id quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut id quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Secus tamen dicendum est de operatione quæ fit ex tristitia, talis enim operatio augetur ex tristitia, quia quò causa est intensior & efficacior, eò maior effectus ab ea procedit: vt quò quis intensius dolet de peccatis commissis,eò plures & perfectiores pœnitentiæ fructus edere conatur.

Quartò, inter omnes passiones nulla est quæ magis noceat corpori, quàm tristitia vt traditur art. 4. quia cùm humana vita consistat in quadam motione, quæ à corde in cætera membra diffunditur secundum certam mensuram, minùs repugnat vitæ, quòd motio illa procedat vltra mensuram debitam, vt fit in amore, aliisque affectibus prosecutionis, quàm quòd impediatur processus congruus eiusmodi motionis, vt contingit in passionibus quæ consistunt in fuga, & retractione quadam, vt in timore, & desperatione, maximè; verò in tristitia quæ aggrauat animam ex malo præsenti, cuius est fortior impressio quàm futuri. Siquidem priori modo passiones repugnant vitæ, secundum quantitatem motus duntaxat; posteriori verò, secundum speciem illius.

ARTICVLVS V.

De Spe, & desperatione.

Hactenus de passionibus appetitus concupiscibilis, nunc de iis agendum est quæ ex appetitu irascibili oriūtur;ac pri-

mo inquiritur quid sit spes. Respondeo spem, vt inter passiones numeratur, & distinguitur à spe quæ est virtus Theologica, esse affectum appetitus irascibilis qui fertur in bonum futurum, arduum quidem, sed possibile ad obtinendum. Ex quo patet quatuor requiri ad obiectum spei, vt tradit S. Doctor 1. 2. quæst. 40. art. 1. in primis vt sit bonum, quia non speramus nisi quod nobis bonum iudicamus. Secundò vt sit futurum, non enim speramus bonum præsens, sed de illo gaudemus. Tertiò vt sit arduum, non enim dicimur sperare quæ facili negotio obtinere possumus; vnde spes spectat ad appetitum irascibilem, & distinguitur à desiderio quod est de bono futuro absolutè, spectatque ad appetitum concupiscibilem. Quartò, vt illud consequi sit possibile, non enim sperat quis id quod omnino adipisci non potest.

Nota 1. cùm spes sit motus appetitus irascibilis, & talis appetitus sit in brutis, in iis etiam esse passionem spei, vt concluditur art. 3. & confirmatur ex ipsis motibus exterioribus brutorum; si enim canis (inquit S. Doctor) videt leporem, aut accipiter auem nimis distantem, non mouetur ad ipsam, quasi non sperans eam se posse adipisci; si autem sit in propinquo, mouetur quasi sub spe adipiscendi. Et ne quis hinc inferat in brutis esse rationem seu discursum, addit S. Thomas omnem appetitum tam naturalem, quàm sensitiuum, & intellectiuum sequi apprehensionem alicuius intellectus; sed cum hoc discrimine, quod voluntas mouetur ex apprehensione intellectus coniuncti, motus verò appetitus naturalis, & appetitus sensitiui brutorum sequuntur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit, & brutis instinctum naturalem impressit.

Nota 2. etsi obiectum spei debeat esse arduum, futurum, & possibile, non requiri vt ratio ardui, vel futuri ab ipso sperante apprehendatur; cùm bruta eiusmodi rationes non apprehendant, vt sumi potest ex art. 3. ad 1. Oppositum tamen affirmatur à nonnullis de possibilitate, quia vt ait S. Thomas art. 1. ad 1. appetitus est principium motionis, nihil autem mouetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis: vnde aiunt, quando bruta aliquid sperant, formare in æstimatiua conceptum quendam de illius possibilitate. Verùm dici potest hoc non rectè concludi, quia ex vna parte cognoscere aliquid sub ratione possibilis, non minùs videtur superare facultatem bruti, quàm illud cognoscere sub ratione ardui, aut futuri: cùm ad cognoscendam rei possibilitatem, requiratur collatio quædam propriarum virium cum difficultate eam obtinendi, quæ in brutis, iuxta communem S. Thomæ sententiam, quæ iis rationem denegat, admitti non debet. Aliunde verò sicut spes ponitur in brutis, etsi rationem ardui, & futuri non cognoscant; ita poni in illis potest, etsi non aduertant rationem possibilis: quia sufficit quòd moueantur ex naturali instinctu, ab intellectu separato, qui rationes illas omnes perfectè cognoscit, ipsis indito. Et hoc videtur planè consentaneum menti S. Doctoris, si quæ ex ipso in præcedenti notabili allata sunt, attentè inspiciantur. Quod enim ait de cane leporem insequente sub spe consequendi, id refert in apprehensionem intellectus separati, non autem in apprehensionem ipsius canis; quo ipso indicat bruta non apprehendere res vt possibiles, sed id ad altiorem cognitionem spectare.

Nota 3. spem, vt delectationem, & desid-

rium seu concupiscentiam, posse diuidi in naturalem, & non naturalem, seu in irrationalem, & rationalem. Spes naturalis, seu irrationalis illa dicitur, quæ versatur circa obiectum quod est naturæ consentaneum, qualia sunt illa quæ à brutis ad vitæ conseruationem expetuntur; illa vero spes dicitur non naturalis, seu rationalis, quæ sequitur apprehensionem cogitatiuæ in homine, vt cùm quis sperat aliquem honorem, vel dignitatem: vnde prior spes est communis hominibus cum brutis, cùm homines possint sperare quæ ad vitæ statum tuendum spectant: posterior verò est solius hominis, quia licet sit in appetitu sensitiuo, non tamen sequitur apprehensionem phantasiæ, sed æstimatiuæ, quæ ob coniunctionem quam habet cum ratione, quia in eadem anima radicatur, res varias attingere potest, quæ vim sensitiuam brutorum excedunt; vt iudicare hunc vel illum honorem esse sibi conuenientem, quando occurrunt aliquæ circunstantiæ per sensus externos notæ, quæ ad tale iudicium aliquo modo excitant; vt cùm quis videt alios honorari, & in honoribus delatis valde delectari.

Quæritur 2. quænam sint causæ spei, & quinam illius effectus.

Respondeo & dico 1. *Causas spei generatim* esse tum ea omnia quæ iuuant ad aliquid arduum consequendum, vt fauores, diuitiæ, vires, &c. tum quæ efficiunt vt res sperata iudicetur obtentu possibilis, siue illud iudicium sit verum, siue falsum. Atque ex vtroque capite experientia causat spem, vt notat S. Doctor art. 5. ex primo quidem, cùm per illam acquirat homo facilitatem aliquid faciendi, quo spectat illud Vegetij, *Nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit*. Ex secundo etiam, quia qui

aliquid expertus eſt, iudicat rem ſimilem ſibi eſſe poſſibilem, quam ante experientiam impoſſibilem iudicabat. Oppoſitum tamen interdum contingit, nempe cùm homo expertus eſt ſibi aliquid eſſe impoſſibile, quod alias poſſibile iudicabat: tunc enim experientia cauſat deſperationem, & ſpem extinguit.

Hinc etiam fit iuuenes eſſe bonæ ſpei, tum quia cùm calore & ſpiritibus abundent, cor in eis ampliatur, fiuntque animoſi, & ad ardua tendunt: tum quia cum defectu experientiæ, impedimenta in ſuis conatibus experti non ſint, facilè exiſtimant ſibi omnia eſſe poſſibilia. Vnde etiam ebrioſi, quia calore & ſpiritibus abundant, nec pericula conſiderant, omnia tentant, & ſunt maioris ſpei quàm reliqui, vt obſeruat S. Doctor art. 6.

Dico 2. *Duos effectus ſpei aſſignari à S. Thoma ſequentibus articulis.* Et quidem art. 7. ait ſpem, etſi ex amore naſcatur, quatenus reſpicit bonum ſperatum, quia non ſperamus niſi bonum deſideratum & amatum; cauſare tamen amorem, quatenus reſpicit illum per quem aliquid fit nobis poſſibile: quia eum amamus tanquam bonum noſtrum, per quem nobis, bonum quod intendimus, prouenire poſſe exiſtimamus. Art. verò 8. ait ſpem iuuare vt meliùs fiat operatio, quia exiſtimatio arduitatis quæ eſt in obiecto, excitat attentionem, & quia iuncta eſt poſſibilitati, non retardat conatum; quo fit vt operationem reddat magis expeditam.

Quæritur 3. an deſperatio opponatur ſpei. Reſpondet S. Doctor art. 4. affirmatiuè, idque probat, nam in mutationibus inuenitur duplex contrarietas, vna ſecundum acceſſum ad contrarios terminos, qualis reperitur inter paſſiones appetitus concupiſcibilis, vt inter amorem, &

odium: alia per accessum, & recessum respectu eiusdem termini, quomodo inuenitur in passionibus irascibilis. Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet rationem attractiui, quatenus consideratur vt possibile; at quatenus consideratur vt impossibile, habet rationem repulsiui, sicque generat desperationem; quæ proinde opponitur spei, sicut recessus accessui.

Est autem circa hoc difficultas, nam ex vna parte desperatio dicitur consistere in fuga & recessu, quo ipso malum debet esse illius obiectum, quia non fugimus bonum, sed malum; ex alia verò non aliud illi assignatur obiectum, quàm bonum ipsum in quod spes fertur; hæc autem non satis inter se cohærere videntur. Respondeo ista posse per distinctionem conciliari, nam quia non desperamus simpliciter de bono, sed de bono quod iudicatur obtentu impossibile, defectu facultatis illud obtinendi, hinc dici potest desperationem habere quidem rationem fugæ & recessus, versari tamen circa bonum, non vt sic, sed quatenus iudicatur impossibile; quomodo induit quandam rationem mali, & potest esse obiectum fugæ. Cæterùm etsi desperatio plerumque versetur circa bonum obtentu impossibile, interdum tamen versatur circa malum quod ineuitabile iudicatur; quomodo Iudas, damnationem se posse effugere desperans, laqueo se suspendit.

ARTICVLVS VI.

De audacia, & timore.

QVæritur 1. quid dicendum ſit de natura, cauſis, & effectibus audaciæ.

Reſpondeo & dico 1. *Audaciam, ex S. Thoma, eſſe motionem appetitus ſenſitiui, quæ in proſecutione mali terribilis conſiſtit.* Hoc colligo ex 1. 2. quæſt. 45. art. 2. vbi ſtatuit primò, omnem motum appetitus eſſe proſecutionem, vel fugam; & proſecutionem eſſe vel per ſe boni, vel per accidens mali, ob aliquod bonum adiunctum: fugam etiam eſſe vel per ſe mali, vel per accidens boni ob malum aliquod adiunctum: ſtatuit ſecundò hæc quatuor pertinere ad quatuor paſſiones, nam proſecutio boni pertinet ad ſpem, fuga mali ad timorem; proſecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga verò boni pertinet ad deſperationem.

Hoc tamen non caret difficultate, quia audacia eſt motus proſecutionis, quo, neglecto periculo imminenti, opus difficile conſtanter aggredimur, vt bono optato perfruamur: at motus proſecutionis non verſatur circa malum, ſed circa bonum. Confirmatur, nam velle labores, tormenta, & mortem ipſam ſubire ex intentione aſſequendi gloriam æternam, hoc ſine dubio eſt motus voluntatis proſecutiuus, cuius obiectum formale eſt opus ipſum difficile, quatenus ad finem intentum conducit: ergo idem de paſſione audaciæ dicendum eſt.

Neque huic doctrinæ contrarius eſt S. Thomas, cùm ipſe expreſsè dicat proſecutionem mali terribilis pertinere ad audaciam: ſi enim

audacia est prosecutio, in bonum per se ferri debet, vt perspicuum est. Quare cùm addit, esse prosecutionem mali, id debet intelligi de malo per accidens, cui scilicet bonum aliquod adiunctum est, vt satis ex verbis illius intelligitur. Confirmatur, nam eodem modo cùm S. Doctor ait, desperationem esse fugam boni sperati, id debet intelligi de bono per accidens, seu materialiter, quatenus habet aliquam rationem mali, vt suprà obseruatum est.

Neque dicas audaciam non distingui à desiderio, vel à se, si est quædam prosecutio boni: hoc enim non sequitur, quia adhuc dici potest, desiderium ferri simpliciter in bonum vt futurum, spem in bonum futurum, quatenus possibile, & secundum se, vel ratione mediorum quibus obtinendum est difficile, etsi nullum malum in illius assecutione subeundum sit: audaciam verò in bonum futurum quod sine graui aliquo labore, aut periculo obtineri nequit.

Dico 2 *Audaciam excitari à spe, & ab iisdem causis quæ generant spem.* Prior pars probatur, nam vt ait S. Thomas art. 2. citato, ex hoc quod aliquis sperat superare terribile imminens, audacter insequitur ipsum, adeoque audacia consequitur ad spem, seu ab ea excitatur: ad eum modum quo desperatio sequitur ad timorem, ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Posterior pars ostenditur, quia cum audacia ex spe nascatur, hinc fit vt quæ spem generant, audaciam quoque generare possint. Vnde cùm ea quæ suppeditant auxilium ad aliquid arduum consequendum, & ea quæ efficiunt vt res videretur obtentu possibilis, generent spem, ex supradictis; eadem quoque audaciam generare indubitatum est. Quæ ratio est cur Arist. 2.

Rhetor. cap. 5. sapienter dicat, eos esse audaciores qui rectè se habent erga diuina: quia certiùs sperant auxilium necessarium ad res arduas peragendas sibi non defuturum. Item eos qui iniuria affecti sunt, quia Deus iniusta passis opitulari creditur. Hinc etiam sequitur iuuenes & ebriosos esse audaciores, vt ex dictis intelligi potest.

Dico 3. *Effectum audaciæ esse afferre tremorem, & frigiditatem membris exterioribus.* Ita habetur art. 4. ad 1. vbi S. Doctor obseruat eundem effectum oriri etiam ex timore, sed cum discrimine, quia in audacia reuocatur calor ad cor, in timore verò ad partes inferiores.

Notandum autem ex corp. eiusdem art. illud esse discrimen inter passionem audaciæ, & virtutem fortitudinis, quod audaces sunt promptiores in principio, cùm pericula aggrediuntur, quàm in fine; quia audacia sequitur apprehensionem sensitiuam, quæ non est collatiua, nec inquisitiua singulorum quæ rem circunstant sed subitum habet iudicium: quare audaces cùm difficultates graues quas non præuiderant, experiri incipiunt, paulatim animos remittunt, fortes verò quia pericula aggrediuntur ex iudicio rationis, quo singula quæ accidere possunt, prudenter expendunt & ponderant, hinc fit vt in progressu sint constantiores & fortiores; quia vel nihil experiuntur quod ab ipsis præuisum non fit, vel agnoscunt non adeo graue esse periculum, quàm animo præconceperant.

Quæritur 2. quid sentiendum sit de natura, speciebus, causis, & effectibus timoris.

Respondeo & dico 1. *Timorem esse passionem quâ appetitus irascibilis fugit malum imminens, quod difficile caueri posse existimatur.* Ex quibus patet duo requiri ad timorem, primò quod sit fuga

alicuius mali imminentis; si enim malum concipitur vt valde distans, de eo non est timor: vnde homines non timent mortem, quia eam procul abesse existimant, vt monet Philosophus, à S. Doctore 1. 2. quæst. 42. art. 2. relatus. Secundò quòd malum illud imminens difficile caueri possit, aut reipsa, aut secundum existimationem. Cùm enim timor ad appetitum irascibilem spectet, non est nisi de malo arduo, seu quod difficile caueri potest. Vnde timor est quid medium inter audaciam, & desperationem; nam si malum arduum vt facilè vincibile existimetur, excitatur audacia; si nullo modo superabile iudicetur, excitatur desperatio: at quando malum tale est vt nec facilè superabile, nec omnino insuperabile credatur, insurgit timor.

Ex quo intelligitur resolutio illius difficultatis, an timor sit de malo culpæ, ad quam S. Thomas respondet art. 3. cum hac distinctione. Malum culpæ duobus modis spectari potest, 1. quatenus omnino subiacet voluntati nostræ, 2. quatenus ab externa causa, cui difficile sit resistere, puta à dæmone, causari potest. Malum culpæ priori modo spectatum non est obiectum timoris, quia sic non habet rationem mali ardui & terribilis; sed posteriori est obiectum illius, ob rationem oppositam. Hinc etiam intelligitur eos qui iamiam morte plectendi sunt non timere, sed tristari, quia mortem veluti ineuitabilem & præsentem intuentur.

Dico 2. *Sex species timoris assignari à S. Thoma quæst. 41. art. 4. nempe segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, & agoniam.* Quam diuisionem ita probat. Malum quod est obiectum timoris, dupliciter potest considerari, vel in operatione hominis, vel in rebus exte-

rioribus; In operatione duplex malum potest timeri, primò labor grauans, quomodo generatur segnities, cùm scilicet quis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundò turpitudo lædens bonam existimationem, quæ si timeatur in actu committendo, est erubescentia, si in iam commisso, est verecundia. In rebus autem exterioribus malum potest timeri tripliciter, vt excedens facultatem, primò ratione suæ magnitudinis, quando quis aliquod magnum malum timet, cuius nullum exitum inuenire potest, & sic est admiratio; secundò ratione dissuetudinis, vt cùm malum occurrit quod ob nouitatem, & inexperientiá magnum nobis videtur; & sic generatur stupor: tertiò ratione impotentiæ mali futuri auertendi, quomodo fit agonia. Verùm ista vocabula aliter aliàs accipi solent.

Nota ex resp. ad 1. istas species accipi secundum diuisionem propriam obiecti ipsius timoris, quæ verba non obscurè indicant omnes prędictos timores differre inter se specie & essentialiter. Oppositum tamen dicendum videtur, quia quòd malum futurum cui difficulter resisti potest, consideretur in operationibus hominis, vel in rebus illius exterioribus, id non arguit discrimen formale inter timores, sed tantùm materiale, aut varios gradus timoris; sicut quòd ratio visus disgregatiua reperiatur in lacte, & in marmore, id non infert nisi discrimen materiale inter albedines, aut varios earum gradus. Quare verba S. Doctoris allata de diuisione materiali obiecti timoris intelligi debent.

Dico 3. *Generalem causam timoris esse amorem, & concupiscentiam boni quo priuari timemus.* Ita S. Thomas quæst. 43. art. 1. quod probat tum ex Aug. cùm ait, non aliam esse metuendi causam,

nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum: tum quia ex hoc quòd quis amat aliquod bonum, sequitur quòd priuatiuum talis boni sit ei malum, & per consequens quod timeat ipsum tanquam malum. Vt autem hoc clariùs percipiatur,

Nota 1. ex corp. art. obiecta se habere ad passiones, sicut formas ad res quas constituunt, quia speciem sumunt ab illis: quare sicut quod est causa formæ, est causa rei constitutæ per illam; ita quidquid est causa obiecti, est causa passionis, eodemque modo. Potest autem aliquid esse causa obiecti; vel per modum causæ efficientis, vt quod efficit conuenientiam obiecti amoris, vel per modum dispositionis materialis, vt habitus secundum quem res alicui conueniens videtur. Ita ergo id quod potest inferre malum arduum, seu difficile superabile, est causa effectiua obiecti timoris, adeoque ipsius timoris; illud verò per quod quis ita disponitur, vt ipsi aliquid sit malum difficile superabile, est causa timoris per modum dispositionis; quâ ratione amor est causa timoris.

Nota 2. amorem boni præcisè non esse causam timoris, quia cùm timor non sit de quocunque malo, opposito bono quod diligimus, sed de malo quod difficile caueri potest, vt timor in nobis excitetur, non sufficit quòd quis intendat nos priuare bono amato, sed præterea requiritur, vt nobis vires non supersint ad ei resistendum. Quare amor, vt per modum dispositionis materialis sit causa timoris, debet esse coniunctus cum propria imbecillitate, qua quis sit impotens ad resistendum, aut saltem se impotentem existimet; quia vt habetur in argumento, sed contra, eiusdem art. *contrariorum contraria sunt causæ*; sed diuitiæ, & robur, & mul-

titudo amicorum, & potestas excludunt timorem ex 2. Rhetor. cap. 5. ergo ex horum defectu timor causatur.

Dico 4. *Nonnullos effectus assignandos esse timori, vt patet ex quæst. 44. per quatuor articulos.* In primis timor facit contractionem sanguinis & spirituum, vt traditur art. 1. quia cùm oriatur ex malo imminenti, quod difficile repelli potest ob defectum virtutis, quæ quo est debilior, ad pauciora se extendit, hinc fit vt imaginatio talis mali causet aliquam contractionem caloris & spirituum ad interiora: sicut videmus in morientibus naturam sese ad interiora recipere propter debilitatem virtutis; & in vrbium obsidione ciues munimentis exterioribus dimissis, ad interiora arcis confugere.

Deinde timor ex 2. Rhetor. cap. 5. facit consiliatiuos, vt habetur art. 2. quod non ita debet intelligi, vt timor præbeat ei cui inest, facultatem bene consiliandi; oppositum enim potiùs contingit, quia homini timore, aliave passione affecto res aliter apparent, quàm sint, sicque ex defectu rectitudinis iudicij, facultas bene consiliandi in eo impeditur. Facit ergo timor homines bene consiliatiuos, quatenus eos excitat ad consilium in magnis periculis quærendum; quia vt ait Arist. 3. Ethic. cap. 3. consiliamur de magnis in quibus quasi nobis ipsis discredimus.

Rursus timoris effectum esse tremorem constat experientia, & probatur art. 3. cùm enim in timore fiat contractio caloris, & spirituum ad interiora, hinc fit vt exteriora frigeant, adeoque in iis accedat tremor, qui causatur ex debilitate virtutis, qua membra continentur. Hinc etiam oritur sitis, quia calore interiùs multiplicato, humiditas consumitur. Oritur quoque tremor cordis, quia calore destituitur, & consequenter

tremor vocis, & inferioris mandibulæ; ex quo ſequitur dentium ſtrepitus, quia hæc habent connexionem cum pectore, vbi eſt cor.

Denique quomodo timor impediat, vel non impediat operationem explicatur art. 4. impedit quidem operationem externam, ex parte inſtrumenti, quatenus calorem intus abigit; at ex parte animæ, ſi timor ſit moderatus, operationem iuuat, quia vigilantiam & attentionem acuit; impedit verò, ſi ita excedat vt rationem perturbet.

ARTICVLVS VII.

De Ira.

QVæritur 1. quid ſit ira. Reſpondeo iram eſſe motionem appetitus iraſcibilis, quo inſurgitur in vindictam de iniuria accepta. Ex quo intelligitur motum iræ tendere in duo, vt tradit S. Thomas 1. 2. quæſt. 46. art. 2. primò in ipſam vindictam quam appetit tanquam aliquod bonum, vnde de ipſa delectatur. Secundò in eum de quo quærit vindictam, ſicut in contrarium & nociuum, quod pertinet ad rationem mali: ad eum modum quo amor tendit in duo obiecta, nempe in bonum quod optat alicui, & in perſonam cui illud optat; & odium tendit in malum quod vult alicui ineſſe, & in perſonam cui vult ineſſe.

Notat tamen S. Doctor inter illas paſſiones eſſe diſcrimen, quod vtrumque obiectum amoris eſt bonum, vult enim bonum alicui qui ſibi eſt conueniens; & vtrumque obiectum odij eſt malum, quia illum cui vult malum, tanquam ſibi inimicum, & malum reputat. Ira verò reſpicit

vindictam, quam appetit, sub ratione boni; & hominem de quo vult sumere vindictam, sub ratione mali & nociui. Vnde ira est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Nota 1. ex art. 3. iram, cùm sit passio appetitus irascibilis, aliquam arduitatem requirere in vtroque obiecto suo antè memorato: ira enim non insurgit circa illa quæ nihili ducuntur, vt sumitur ex 2. Rhet. cap. 2.

Nota 2. ex art. 4. iram esse cum ratione, ira enim est appetitus vindictæ, at vindicta dicit collationem pœnæ infligendæ cum nocumento illato. Ex quo sequitur iram non esse propriè in brutis, cùm careant ratione, & proportionem pœnæ cùm nocumento percipere non possint. Nisi dicamus cum S. Thoma in resp. ad 2. sufficere quod bruta ducantur instinctu naturali per rationem diuinam directo, vt etiam suprà vbi de spe, ex eodem obseruauimus.

Nota 3. ex art. 5. iram ex parte obiecti minùs esse naturalem, quàm concupiscentiam cibi & venereorum, quia hæc sũt magis naturalia quàm vindicta: at ex parte subiecti, inquantum homo qui irascitur, vel concupiscit est rationalis, sic ira est naturalior concupiscentia, quia magis coniuncta est cum ratione. Idem dic si homo consideretur, vt est tale indiuiduum ex propria complexione dispositum ad iram, & concupiscentiam: quia cùm cholera citiùs moueatur quàm alij humores, complexio disponens ad iram, promptiùs effectum suum producit, quàm temperamentum disponens ad cõcupiscentiam. Vnde ex Philosopho 7. Ethic. cap 6. ira magis traducitur à parentibus in filios, quàm concupiscentia.

Nota 4. ex art. 6. odium esse peius ira, nam species passionis, & ratio ipsius ex obiecto pensatur,

fatur, at quamuis odium & ira malum appetant, id fit cum discrimine; quia odium appetit malum alicui sub ratione mali, ira vero sub ratione iusti vindicatiui. Vnde odium est per applicacationem mali ad malum, ira verò per applicationem boni ad malum. Constat autem velle malum sub ratione iusti, esse minus malũ quàm velle malum simpliciter; cùm illud interdum ex virtute oriri possit, si nimirum fiat ex præscripto rationis. Confirmatur, nam odium quia appetit malum alterius, secundum se, nulla mensura satiatur; ira verò quia non appetit nisi sub ratione iustæ vindicationis, quando hanc iustitiæ mensuram attigit, miseretur, vt habetur in resp. ad 1.

Quæritur 2. quot sint species iræ. Respondeo tres assignari à S. Doctore eiusdem quæst. art. 8. nempe fel, maniam, & furorem. Quod probat, quia species iræ sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum, quod contingit tripliciter; primò ex facilitate ipsius motus, & hæc ira vocatur fel, quia citò accenditur. Secundò ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet, & hæc inde sumpto nomine vocatur mania. Tertiò ex parte vindictæ quam iratus appetit, & hæc pertinet ad furorem qui nunquam quiescit donec puniat. Vnde Ari. 4. Ethic. cap. 5. eos qui primi generis ira affecti sunt, vocat acutos, qui secundi, amaros: qui tertij, difficiles.

Nota ex resp. ad 1. omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habere ad iram, & ideo nihil prohibere secundum ea species iræ, assignari. Ex quibus verbis patet S. Thomam etsi dicat fel, maniam, & furorem non omnino per accidens se habere ad iram, non propterea velle esse pro-

prias & distinctas iræ species, sed quosdam iræ gradus ex diuersis subiecti dispositionibus sumptos, quorum alij sunt magis, alij minus intensi, vel extensi. Quod etiam colligitur ex verbis illius ante relatis cùm ait, species iræ sumi secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum; constat enim rei augmentum neque esse omnino per accidens ad illam, neque etiam addere illi nouam speciem propriè dictam, sed aliquam perfectionem materialem, & entitatiuam

Quæritur 3. quænam sint causæ iræ. Respondeo eas esse varias tam ex parte irascentis, quàm ex parte illius qui ad iram prouocat. Ex parte quidem irascentis monet S. Thomas 1. 2. quæst. 46. art. 1. iram ex concursu multarum passionum generari, non enim insurgit motus iræ nisi propter aliquam tristitiam, de malo illato conceptam, & nisi adsit desiderium, & spes vlciscendi. Vnde si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, adeo vt non sit spes vindictæ, non insurgit ira, sed tantùm tristitia. Atque hoc sensu S. Doctor art. 3. ad 3. explicat iram componi ex tristitia, & desiderio, iuxta Gregorium Nyssenum, & Damascenum, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis.

Ex parte verò illius qui ad iram prouocat, derisio, contumelia, detractio, bonorum ablatio, aliaque eiusmodi quibus iniuria, vel incommodum infertur, inter causas iræ numerari possunt. Verùm S. Thomas quæst. 47. art. 2. contendit omnes causas iræ reduci ad paruipensionem seu contemptum, quod probat, quia non irascimur nisi ob iniuriam iniustè acceptam, at tripliciter potest nobis iniuria inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione, & ex electione seu malitia deliberata: quod autem fit ex ignorantia, vel passione non magnam habet rationem in-

iniriæ, sed quod fit ex electione seu malitia, quia id ex contemptu procedit. Vnde maximè in eos, qui hoc tertio modo nobis nocent, irascimur; in alios verò non irascimur, aut minùs irascimur.

Ex dictis collige 1. quò quis in gradu excellentiori constitutus est, eò magis illum ad iram, ob acceptam iniuriam prouocari; quia tunc maior est contemptus. Interdum tamen oppositum contingit, nam videmus homines defectibus subiacentes, faciliùs lædi, & contristari, & consequenter magis ad iram prouocari: quò fit vt infirmi faciliùs irascantur, quàm sani; senes, quàm iuuenes; mulieres, quàm viri, vt sumitur ex art. 3.

Collige 2. quò qui paruipendit, vilior est, eò maiorem per se loquendo iram in offenso excitari; quia vt traditur art. 4. indigna despectio est maximè prouocatiua iræ: at sicut quò aliquis est maior, eò indignius despicitur, ita & quò aliquis est minor, eò indigniùs despicit: & ideo nobiles grauiter irascuntur, si despiciantur à rusticis, domini à seruis, sapientes ab insipientibus.

Quæritur 4. quinam sint effectus iræ Respondeo quatuor afferri à S. Doctore, quæst. 48. per quatuor articulos, in quorum primo statuit iram causare delectationem, quod probat quia ex Philosopho 7. Ethic. cap. 12. delectationes maximè corporales & sensibiles sunt medicinæ quædam contra tristitiam, & ideo eò delectatio magis percipitur, quò per illam adhibetur remedium maiori tristitiæ, vel anxietati, vt patet quòd eò delectabilior est potus, quò magis quis sitit. Ira autem insurgit ex aliqua iniuria accepta contristante, cui remedium adhibetur per vindictam, & ideo ad præsentiam

vindictæ delectatio sequitur, eóque maior quò maior fuit tristitia.

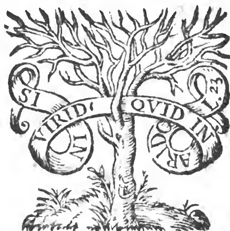
Art. 2. docet iram causare feruorem circa cor, quod probat, quia corporalis transmutatio, quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus: at quilibet appetitus etiam naturalis, fortiùs tendit in sibi contrarium, si fuerit præsens, vt patet in aqua, quæ cùm calefacta est, magis congelatur. Ira autem causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario præsente, adeoque vehementer accenditur ad repellendam talem iniuriam. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed per modum insecutionis, cui calor proportionatur, consequenter ira causat quendam feruorem sanguinis & spirituum circa cor.

Vnde in resp. ad 1. notat illud esse discrimen inter feruorem amoris, & iræ, quod prior est cum quadam dulcedine & lenitate, est enim in bonum amatum, & ideo assimilatur calori aëris & sanguinis; propter quod qui temperamento sunt sanguineo, ad amorem magis sunt procliues; feruor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarij; vnde ira assimilatur calori ignis & choleræ, imò procedit ex euaporatione fellis, & ideo fellea nominatur.

Art. 3. docet iram maximè impedire vsum rationis; Quia etsi ratio non vtatur organo corporeo in suo proprio actu, quia tamē indiget ad agendum quibusdam viribus sensitiuis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, hinc fit vt perturbationes corporales iudicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate, & somno. Quare cùm ira excitet maximas perturbationes corporales circa cor, inde sequitur eam ma-

ximè inter omnes passiones impedire iudicium rationis. Nec refert quòd ira sit cum ratione, vt suprà diximus, hoc enim intelligitur de iræ initio, siquidem post excitatam nimiam caloris commotionem, iudicium rationis perturbatur.

Art. 4. docet taciturnitatem ab ira causari, quia perturbatio iræ vsque ad exteriora membra perducitur, & maximè vsque ad illa in quibus expressiùs eluçet vestigium cordis, sicut in oculis, in facie, & in lingua. Vnde sicut ait Gregor. à S. Thoma art. 2. relatus, *Lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, vt omnino impediatur lingua ab vsu loquendi, & tunc sequitur taciturnitas. Quod non obstat quominus ira non adeo vehementer commoti, multa verba effutiant. Imò in Euangel. Matthæi cap. 5. notantur varij iræ gradus, per varia verba contumeliosa quæ in proximum iactantur.





LIBER III.

DE VIRTVTIBVS Moralibus.

Suppositis iis quæ in Metaphysica dicta sunt de habitibus in genere, reliquum est vt hoc loco de virtutibus moralibus disseramus. Ac primò earum rationem generatim expendemus, tum verò de speciebus virtutis moralis, videlicet Prudentia, Iustitia, Fortitudine, & Temperantia sigillatim verba faciemus.

CAPVT PRIMVM.

DE NATVRA, ET CAVSIS virtutum moralium.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, existentia, & essentia virtutis Moralis.



RÆMONEO I. Nòmine virtutis interdum significari quamcunque vim & facultatem agendi, quo sensu agunt medici de virtutibus herbarum, & medicamentorum: hic verò strictiùs sumi pro quadam perfectione potentiis rationalibus su-

peraddita, qua homo inclinatur ad operationes rectæ rationi seu honestati consentaneas; quomodo iustitia, & temperantia dicuntur virtutes morales.

Præmoneo 2. non dubitari de existentia virtutis moralis; constat enim Iustitiam, Fortitudinem, Temperantiam, similesque virtutes quæ morales appellantur, non in solis libris extare, sed homines non paucos reperiri quos meritò iustos, fortes, temperantes, &c. nuncupamus, quòd ab iis eiusmodi virtutum actus frequenter, & cum facilitate eliciantur. His positis

Quæritur 1. sub quo rerum genere virtus moralis constitui debeat. Respondeo eam constitui sub genere habitus. Probatur ex 2. Ethic. cap. 5. vbi Philosophus ostendit virtutes neque esse actus, neque facultates seu potentias, vnde concludit necessariò esse habitus. Confirmatur, quia virtus non est quid citò transiens, sed post actum permanet, etiam in dormientibus; aliàs virtutis opus intermittentes illico à virtute exciderent, quod non contingit. At non est substantia hominis, vel aliqua illius potentia naturalis, quia iis omnibus remanentibus virtus destrui potest. Superest ergo vt sit quidam habitus potentiis superadditus, quo in bonum honestum inclinentur.

Obiicies, virtus, & vitium ex Arist. 7. Physic. tex. 17. sunt ad aliquid, seu dicunt relationem; ergo non sunt de genere habitus, sequela patet, quia habitus est qualitas, non relatio. Respondeo hoc argumento nihil concludi, quia vel agitur eo loco de virtute propriè sumpta, vt de ea hic agimus, vel de virtute latè & impropriè spectata, vt significat bonum habitum corporis, qualis est sanitas: si ibi agitur de virtute priori modo, sic virtus dicit relationem

transcendentalem, quatenus intrinsecè tribuit subiecto inclinationem ad actum honestum; at relatio transcendentalis vagatur per omnes categorias, adeoque bene cohærere potest cum habitu. Si verò Arist. tractat de virtute posteriori sensu, obiectio allata adhuc minùs vrget contra nos, cùm agamus de virtute animi, & præterea virtus illa corporis non sit formaliter relatio, sed consistat in certa partium dispositione, ex qua oritur quædam habitudo seu relatio inter illas.

Quæritur 2. quænam sit differentia qua virtus moralis in se formaliter constituitur, & ab aliis habitibus distinguitur. Respondeo differentiam virtutis moralis constitutiuam & distinctiuam esse, vt rectè afficiat hominē in ordine ad actum honestum eliciendum. Sicut enim virtus sumpta generatim pro facultate agendi, rectè afficit subiectum ad eliciendas operationes suæ naturæ consentaneas; & speciatim sumpta pro virtute intellectuali, est habitus disponens hominem ad eliciendas operationes homini, vt est intellectu præditus, congruentes; ita sumpta strictè pro habitu morali, hominem rectè disponit ad actiones, iuxta dictamen rectæ rationis seu honestatis eliciendas.

Vnde virtus moralis definiri potest, habitus tribuens homini inclinationem ad rectè & secundum honestatem operandum. Et per priorem particulam virtus moralis distinguitur ab iis omnibus quæ non sunt habitus, etsi fortè inclinent ad bonum honestum; quo sensu ex communi sententia, sunt in natura hominis implantata quedā semina honestatis moralis, etiam secluso quocunque habitu. Per posteriorem verò distinguitur ab omnibus aliis habitibus acquisitis, cùm alij ad malum, vt habitus vitiosi,

alij ad verum, vt intellectus, sapientia, scientia, prudentia, & ars; alij modò ad verum, modò ad falsum, vt fides humana, & opinio inclinent.

ARTICVLVS II.

Quædam corollaria continens.

EX dictis intelligis 1. allatam definitionem virtutis non multum discrepare ab iis quæ ex Arist. circumferuntur, quarum prima, sumpta ex 2. Ethic. cap. 6. ita habet; *Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* Hoc enim rectè virtuti morali competit, quatenus hominem, in quo est, inclinat ad actus bonos & honestos eliciendos.

Secunda sumitur ex eodem capite, sicque concipitur, *Virtus est habitus electiuus, in mediocritate quoad nos positus, prout recta ratio & vir prudens præscripserit.* Dicitur 1. *habitus electiuus*, quia voluntatem, cuius proprium est,ob innatam libertatem eligere, mouet ad rectè eligendum.

Dicitur 2. *in mediocritate positus*, quia cùm vitia à mediocritate excedant, vt patet in auaritia, & prodigalitate, virtus in mediocritate consistit, vt neque deficiat, neque excedat; vt in liberalitate perspicuum est.

Dicitur 3. *quoad nos*, *&c.* quia cùm mediocritas, quam virtus sectari debet, non sit ex natura rei definita, imò quod respectu vnius excedit, in alio deficiat, vt patet in cibo & potu, cuius mediocritatem temperantia amplectitur; hinc fit vt mediocritas illa iuxta rectam rationem, & prudentis arbitrium, spectatis circunstantiis determinari debeat. Et per has particulas declaratur, quodnam sit illud bonum hone-

ſtum in quod virtus moralis, iuxta noſtram definitionem inclinat; quod ſcilicet in mediocritate prudenter præſcripta conſtitutum eſt.

Intelligis 2. virtutem moralem ita per ſe tendere ad bonum, vt nequeat habere actum malum, adeoque virtute neminem poſſe malè vti, vt ait Aug. lib. 2. de libero arb. cap. 19. Quod non tantùm ita intelligẽdum eſt, vt actus malus formaliter qua malus, non poſſit à virtute procedere, ſed etiam ita vt ne quidem actus malus materialiter ſpectatus, ab ea fluere poſſit, vndecunque malus ſit; vt ſi actus liberalitatis ad vanam gloriam tendat. Et hoc apertè ſumitur ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 55. art. 4. ad 5. cùm ait, virtute poſſe aliquem malè vti tanquam obiecto, vt cùm malè ſentit de virtute, cùm odit eam, vel ſuperbit de ea; non autem tanquam principio vſus, ita ſcilicet quod actus virtutis ſit malus.

Ratio autem eſt, quia cùm virtus moralis ſit habitus ex ſe extrinſecè inclinans ad actum bonum & honeſtum, repugnat quòd ſit cauſa effectiua actus praui & inhoneſti; cùm ad talem actum non poſſit voluntatem inclinare, nec vllum actum cauſet niſi illum ad quem inclinat. Confirmatur, quia habitus non inclinat niſi ad actus iis ſimiles à quibus productus eſt; at virtus moralis non poteſt produci niſi per actus bonos, ergo nec niſi ad actus bonos tendere poteſt. Quare non ſufficit quòd actus aliquis dicatur malus tantùm ex circunſtantia, talis enim actus nequaquam bonus eſt, ſed eſt ſimpliciter malus, adeoque virtutis partus eſſe non poteſt.

Intelligis 3. cùm ſit de eſſentia virtutis moralis, hominem inclinare ad bonum honeſtum, rectæque rationi conſentaneum, eos decipi qui putant hoc illi non competere niſi accidentariò,

ita vt idem habitus qui fertur in bonum, possit ferri in malum, & vice versa; & consequenter habitus bonus in malum, & malus in bonum flecti possit, mutato respectu illius accidentali siue conformitatis, siue difformitatis ad rectam rationem. Hoc enim manifestè ex dictis refellitur, siquidem essentiæ rerum immutari non possunt; quare cùm quilibet habitus essentialiter inclinet ad actus iis similes à quibus productus est, repugnat quòd qui per bonos actus productus est, inclinet ad malos, aut qui per malos genitus est, ad bonos inducat; adeoque quod fiat mutatio habitus è bono in malum, aut contra è malo in bonum.

Nec refert quòd ille qui, ex erroneo iudicio, acquisiuit per varios actus habitum abstinentiæ, possit facilè postea abstinere ex prudenti rationis dictamine: hoc enim non inde oritur, quòd idem ille habitus abstinentiæ, quem ex errore comparauit, eum moueat & inclinet ad abstinendum ex recta ratione; sed ex eo quòd subiugatis per priorem temperantiam motibus intemperantiam impellentibus, sicque aliquo modo iam dispositus ad abstinendum, faciliùs acquirit nouum habitum ad abstinendum bene, quàm qui nullo modo abstinens est: sicut ille qui antè fuit prodigus, faciliùs acquirit habitum liberalitatis, quàm qui auarus erat.

ARTICVLVS III.

De causis virtutum moralium formali, & materiali, seu subiectiua.

Qværitur 1. quænam sit causa formalis virtutum moralium. Respondeo nullum esse posse dubium de hac causa, quia cùm

virtus sit in genere habitus, & habitus in genere qualitatis, omnisque qualitas sit forma accidentalis subiecti quod afficit, hinc sequitur nullam esse propriè causam formalem virtutis moralis, cùm non detur forma formæ.

Quia tamen essentia rei interdum dicitur forma intrinseca illius, hinc dici potest virtutis moralis formam intrinsecam esse quidditatem & essentiam illius: & quia habitus sumit etiam speciem per ordinem ad obiectum, quod propterea habet quandam rationem formæ, addi potest obiectum in quod tendit, esse formam illius extrinsecam.

Quæritur 2. quænam sit causa materialis seu subiectiua virtutum moralium, quod non debet intelligi de subiecto quod, seu mediato, cùm constet eiusmodi subiectum esse hominem, sed de subiecto quo, seu de potentia naturali cui virtus immediatè inhæret.

Respondeo & dico 1. *Prudentiam qua inter virtutes morales nominatur, esse in intellectu.* Probatur, nam omnes habitus intellectuales resident in intellectu, cùm intellectuales dicantur, quia in intellectu residēt, siue quia intellectum effectiuè iuuant ad intelligendum, quo ipso debent esse subiectiuè in intellectu; sicut species intelligibiles in eodem resident, quia intellectionem effectiuè cum illo producunt. Atqui prudentia inter habitus intellectiuos constituitur, vt patet ex dictis de habitibus in Metaphysica: & breuiter confirmatur, quia est virtus qua homo dirigitur in actibus suis; at hominem dirigere in actibus suis nō spectat nisi ad habitum cognoscitiuum, adeoque in intellectu existentem: ergo prudentia est subiectiuè in intellectu.

Obiicies, prudentia est virtus moralis, at virtus moralis debet residere in voluntate, quia

hæc eſt principium actuum moralium; ergo prudentia eſt in voluntate. Reſpondeo virtutem dupliciter dici moralem, primò quatenus per ſe & intrinſecè inclinat ad eliciendum actum moralem; ſecundò quatenus extrinſecè ordinat & dirigit actum moralem: virtus quæ eſt moralis priori modo, debet reſidere in voluntate, quæ verò poſteriori, cuiuſmodi eſt prudentia, in intellectu.

Dico 2. *Alias virtutes morales nempe iuſtitiam, fortitudinem, & temperantiam eſſe in voluntate.* Id omnes concedunt de iuſtitia, quæ propterea definiri ſolet, *Conſtans & perpetua voluntas ius ſuum cuique tribuendi.* Maior autem eſt difficultas de aliis, quia nonnulli ponunt illud diſcrimen inter iuſtitiam & illas, quod iuſtitia, cùm hominem ordinet ad alium, illius bonum procurando, debet reſidere in voluntate; aliæ verò, quia hominem ordinant ad ſeipſum, paſſiones illius frænando, in appetitu ſenſitiuo, qui eſt ſedes paſſionum, reponi debent.

Oppoſitum tamen eſt probabilius, quia illa potentia eget habitu ad aliquem actum, quæ experitur difficultatem in actu illo eliciendo: atqui voluntas experitur difficultatem in operibus fortitudinis, & temperantiæ; ergo indiget iis virtutibus ad ſuperandam eiuſmodi difficultatem, adeoque in ea reponi debent. Maior patet ex dictis de habitibus in genere, minor verò ſuadetur, quia experientia ſatis conſtat nos in bonum ſenſibile vehementer propendere, & à malo ſenſibili quam maximè abhorrere, adeoque non ſine graui difficultate à bonis ſenſibilibus temperare, & mala ſenſibilia aggredi: quare ad ſuperandas iſtas difficultates indigemus habitibus temperantiæ, & fortitudinis, quorum auxilio à voluptatibus ſenſibilibus abſtinea-

mus, & mortis pericula ſubeamus.

Nec dicas ſatis eſſe, quòd habitus illi conſtituantur in appetitu ſenſitiuo, quia difficultas oritur ab illo, non à voluntate, cùm bona ſenſibilia huius non ſint obiectum, ſed illius. Ne inquam id dicas, quia etſi bona ſenſibilia non ſint obiectum voluntatis, vt eſt facultas ſpiritualis, ſunt tamen quatenus voluntas eſt appetitus vniuerſalis hominis, qui in totum illius bonum tam ſenſibile, quàm non ſenſibile fertur. Quare etſi ponendus ſit aliquis habitus in appetitu ſenſitiuo, ad reprimendam illius difficultatem, id non impedit quin alius ſit conſtituendus in voluntate, iiſque nobilior; eò quòd voluntas quia ſequitur ductum rationis, poteſt ferri in obiectum ſub ratione boni honeſti, non autem appetitus ſenſitiuus, qui cùm ſola phantaſia ducatur, in ſola obiecta ſenſibilia ferri poteſt. Quò fit vt habitus qui ponitur in appetitu ſenſitiuo, non ſit propriè virtus, ſed ille tantùm qui in voluntate conſtituitur; eò quòd de ratione virtutis moralis eſt, vt feratur in obiectum quatenus honeſtum. Accedit quòd ad voluntatem ſpectat regere appetitum, illiuſque paſſiones comprimere: quare eget diſtincto habitu, eoque excellentiori, quemadmodum eques eget habitu nobiliori ad regendum equum, quàm equus ad ſequendum equitis imperium.

Quòd ſi inſtes, equitem per ſe non indigere freno ad equitandum neceſſario, ſed arte & dexteritate ad regendum equum, frenum verò eſſe neceſſarium tantùm ex parte equi, vt ſeſſoris iuſſa capeſſat: & ſimiliter ſolum appetitum indigere freno virtutis, vt ad arbitrium voluntatis flectatur, & ad voluntatem ſufficere quòd ex arte & rationis præſcripto appetitum moueat: Reſpondeo non eſſe quoad hoc parem ratio-

nem in equite, & voluntate, nam eques non ita iunctus est equo, vt id totum velit in quod equus fertur: si enim equus vult se in foueam præcipitem agere, idipsum non vult sessor, qui proinde non eget freno, sicut equus: at tanta est connexio & simpathia inter voluntatem & appetitum sensitiuum, vt illa auidè feratur in bonum sensibile quod iste amplectitur. Quare ne contra rationis dictamen aliquid eligat, in quod ille propendit, frenum virtutis moralis, quo eiusmodi periculum euadat, ipsi necessarium est.

Obiicies 1. ex Arist. 3. Ethic. cap. 10. fortitudinem, & temperantiam esse in parte irrationali; at pars irrationalis non est voluntas, sed appetitus sensitiuus. Responsio communis est, per partem irrationalem, à Philosopho intelligi voluntatem, eò quòd illa per se caret cognitione & ratione. Quod ex eo confirmatur, quia Arist. lib. 1. magnorum Moral. cap. 5. ponit etiam iustitiam in parte irrationali, quam tamen omnes in voluntate collocant.

Obiicies 2. actus fortitudinis, & temperantiæ complentur in appetitu sensitiuo; ergo ibi debent poni earum habitus. Respondeo hoc argumento æquè posse probari, virtutes fortitudinis, & temperantiæ residere in membris externis, cùm in illis consummentur: Quare dico actus elicitos istarum virtutum perfici in voluntate, imperatos verò in appetitu sensitiuo, vel in membris corporeis.

ARTICVLVS IV.

De causis virtutum moralium effectiua, & finali.

QVæritur 1. quænam sit causa efficiens virtutum moralium.

Respondeo & dico 1. *Virtutes morales non esse nobis à natura congenitas.* Probatur tum ex Arist. 2. Ethic. cap. 1. tum quia si essent à natura congenitæ, non esset necesse illas per actuum repetitionem comparare : cùm tamen experiamur nos eiusmodi virtutibus carere, nisi sedulò per multiplices actus in earum studium incumbamus : sicut enim nemo euadit Philosophus, aut pictor, nisi rebus Physicis, & picturæ gnauiter operam dederit ; ita vt quis sit fortitudinis, vel temperantiæ habitu præditus, debet fortiter, & temperatè se gerere.

Tum quia si virtutes nobis essent à natura congenitæ, non possemus eas abiicere, & habitus vitiorum oppositos comparare: at experientia constat multos abiectis virtutibus moralibus, vitia opposita sectari : ergo signum est habitus virtutum moralium non esse nobis à natura congenitos.

Ex quo patet virtutes morales non esse nobis naturales, si per naturale illud intelligatur quod est à natura congenitum, aut etiam quod sponte & sine vllo labore naturæ aduenit. Quanquam secus dicendum sit, si illud dicatur naturale, quod naturæ conueniens est, aut ad quod natura inclinat; quo sensu dici solet semina quædam virtutum esse nobis naturaliter inserta, quatenus principia generalia morum per lumen rationis cognoscimus, per voluntatis inclina-

tionem in amorem virtutis propendemus, & etiam per naturale corporis temperamentum ad hanc, vel illam virtutem facilè acquirendam aptamur. De quo videri poteſt S. Thomas 1. 2. quæſt. 63. art. 1. vbi concludit, virtutes morales, de quibus hic agimus, eſſe nobis à natura ſecundum aptitudinem, & inchoationem, non autem ſecundum perfectionem: virtutes verò Theologicas nempe fidem, ſpem, & charitatem eſſe nobis totaliter ab extrinſeco; quia cùm ſint ordinis planè diuini & ſupernaturalis, non niſi à Deo per infuſionem haberi poſſunt.

Dico 2. *Virtutes morales per multorum actuum repetitionem in nobis produci.* Probatur experientia, nam poſt elicitos multos actus fortitudinis, & temperantiæ, experimur nos magnam facilitatem conſequi ad ſimiles actus deinceps eliciendos; ea autem facilitas non poteſt oriri niſi ex acquiſitione fortitudinis, & temperantiæ habitualis; ergo eiuſmodi virtutes eo modo acquiruntur. Confirmatur, nam cùm per actus acquiramus habitus aliquos, vt omnes fatentur, & patet ex dictis vbi de habitibus in genere, & ſpeciatim conſtet nos per actus prauos contrahere habitus vitioſos, non poteſt negari quin actus temperantiæ, & fortitudinis ſint ex ſe apti ad habitus ſimiles generandos; adeoque quin illos generent. Aliàs cum habitus illi non ſint nobis innati, ſi per actus noſtros acquiri non poſſent, dicendum eſſet eos diuinitus infundi, ſicque eſſent virtutes infuſæ, non acquiſitæ, contra communem omnium ſententiam.

Nota 1. ex S. Thoma quæſt. citata art. 2. cùm bonum hominis ſecundum aliquam regulam conſideretur, & duplex ſit regula boni humani, nimirum ratio ſeu lex diuina, & ratio humana, quarum illa eſt ſuperior, & ad plura

se extendit, ita vt quidquid regulatur ratione humana, reguletur etiam lege diuina, non è contra; virtutem hominis ordinatam ad bonum, quod determinatur secundum regulam rationis humanæ, posse per actuum repetitionem causari, quatenus eiusmodi actus procedunt à ratione, sub cuius potestate & regula tale bonum consistit: virtutem verò ordinantem hominem ad bonum, quod determinatur per legem diuinam, & non per rationem humanam, non posse causari per actus humanos quorum principium est ratio, sed causari solùm in nobis per operationem diuinam.

Nota 2. his verbis tradi diuisionem virtutum moralium in acquisitas, & infusas, quarum illæ acquiruntur propriis actibus, hæ verò diuinitus infunduntur; & de istis posterioribus intelligendum esse S. Augustinum cùm addit in definitione virtutis, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, vt S. Doctor statim obseruat. Vnde refellit eorum obiectionem qui, vt probent nullam esse veram virtutem propriis actibus comparatam, opponunt illud Pauli. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*; & illud Augustini, vel Prosperi, *Omnis infidelium vita peccatum est, &, nihil est bonum sine summo bono, vbi deest cognitio veritatis, falsa est virtus, etiam in optimis moribus*, docetque ista non debere intelligi nisi de virtute diuinitus infusa. Ex quibus habes vnde eos arguas qui valde torquentur, vt ex quibusdam verbis Augustini perperam intellectis, probent nullam esse virtutem nisi in fide fundatam, & à Deo infusam, & omnia infidelium opera esse peccata; quorum errorem iamdiu Ecclesia proscripsit in Bulla contra Michaelē Baium, ab Vrbano VIII. superioribus annis contra Iansenium Episcopum Iprensem renouata; nosque de eo nonni-

hil diximus in Defensione S. Augustini, & in primo examine Theologiæ recentis gallicè conscripto.

Nota 3. S. Doctorem præter fidem, spem, & charitatem, quæ virtutes Theologicæ vulgò dicuntur, quia ordinant hominem ad Deum, vt ad finem supernaturalem, agnoscere quasdam virtutes morales per se infusas, vt patet ex art. 3. quæstionis citatæ. Cuius rei rationem affert, quia oportet effectus esse suis principiis proportionatos; at omnes virtutes tam intellectuales, quàm morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, quorum loco conferuntur nobis à Deo virtutes Theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem. Vnde oportet quòd his etiam virtutibus Theologicis proportionaliter respondeant alij habitus, diuinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes Theologicas, sicut se habent virtutes morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Cuius discursus vis in eo consistit, quòd homo eodem modo, proportione seruata, ordinari debet ad finem supernaturalem, quo ordinatur ad naturalem: at ita ordinatur ad finem naturalem, vt non modò habeat naturalem cognitionem fœlicitatis, & inclinationem ad illam, sed etiam possit sibi comparare virtutes morales, quibus rectè se habeat ad media fœlicitati naturali assequendæ necessaria: ergo ita debet ordinari ad finem supernaturalem, vt præter virtutes Theologicas, quibus rectè ordinatur ad Deum, qui est finis supernaturalis, dentur illi etiam virtutes morales infusæ, quibus rectè disponatur ad alias materias, quæ sunt media ad illum finem assequendum necessaria.

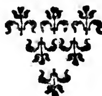
Quod adhuc confirmari poteſt ex antedictis: nam v. c. materia temperantiæ, vt per rationem diuinam regulatur, & conducit ad finem ſupernaturalem, habet rationem formalem obiecti diſtinctam à temperantia, vt regulatur per rationem naturalem, & ad finem naturalem conducit; eſt autem aſſignanda aliqua virtus infuſa quæ eiuſmodi rationem formalem attingat, cùm virtus naturaliter acquiſita ad eam non poſſit pertingere. Quare præter temperantiam acquiſitam danda eſt alia infuſa, quæque ab ea ſit ſpecie diſtincta: idemque dicendum de aliis, vt diſertè traditur à S. Thoma art. 4. eiuſdem quæſtionis.

Quod ſi dicas, ad hæc omnia ſufficere charitatem, quia hæc poteſt omnia virtutum opera implere, vt colligitur ex illis verbis 1. Cor. 13. *Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c.* Reſpondetur ex S. Doctore quæſt. 65. art. 3. ad 1. ad hoc vt actus inferioris potentiæ ſit perfectus, requiri quòd non ſolùm adſit perfectio in ſuperiori potentia, ſed etiam in inferiori, vt patet, quia etſi agens principale ſit rectè diſpoſitum, non ſequitur actio perfecta, niſi etiam inſtrumentum bene ſit diſpoſitum. Vnde vt homo bene operetur in his quæ ſunt ad finem, non ſolùm debet habere charitatem, qua bene ſe habet circa finem; ſed etiam virtutes morales, quibus bene ſe habet reſpectu eorum quæ ſunt ad finem.

Quæritur 2. quænam ſit cauſa finalis virtutis moralis. Reſpondeo duplicem eſſe finem virtutis moralis, vnum proximum, & alium remotum: finis proximus eſt operatio recta & honeſta, remotus verò & vltimus eſt hominis beatitudo: virtutes enim, vt patet ex iam dictis, ſunt media quibus homo rectè diſponitur ad beatitudinem aſſequendam, tanquam vltimum finem in quem tendunt.

Duplex autem insurgit circa hoc difficultas, altera, an ad virtutis honestatem sufficiat prior finis, aut necessariò requiratur etiam posterior; ita vt ea non sit propriè & essentialiter virtus, quæ tendit in opus honestum, rectæque rationi consentaneum, qualia sunt opera iustitiæ, & temperantiæ, nisi vlteriùs referatur explicitè ab operante in Deum, vt summè per veram charitatem dilectum. Verùm quod relatio illa non requiratur ad virtutem moralem, sufficienter colligitur ex supra dictis, vbi de bonitate actuum humanorum.

Altera difficultas est, an virtuti morali possit addi finis malus, ex intentione operantis, ita vt elici possit actus veræ virtutis ex prauo fine. Verùm quòd id fieri non possit, ex ante, & alibi dictis euidenter concluditur; quia cùm virtus essentialiter tendat in opus bonum, non potest ab ea prodire nisi opus bonum: at quod fit ex malo fine non est bonum, sed simpliciter malum, cùm vel vnica circunstantia mala, maximè finis, totum opus vitiet: Ergo tale opus à virtute prodire non potest, quemadmodum motus sursum non potest oriri à grauitate lapidis, quia hæc essentialiter inclinat lapidem ad motum deorsum.





CAPVT II.

DE MEDIO VIRTVTVM Moralium, earumque connexione, & æqualitate.

ARTICVLVS PRIMVS.

An virtutes Morales in medio consistant.

PRæmoneo 1. cùm medium sit illud quod inter extrema positum est, multiplex communiter distingui medium; aliud per participationem extremorum, quomodo color viridis dicitur medius inter albedinem, & nigredinem; aliud per negationem extremorum, quomodo liberalitas est media inter auaritiam, & prodigalitatem, vtramque excludens.

Deinde aliud dicitur medium rei, seu Arithmeticum; aliud rationis, seu Geometricum: medium rei dicitur quod æqualiter distat ab extremis, vt numerus quaternarius à binario, & senario; & centrum à circumferentia circuli: medium verò rationis, seu Geometricum illud vocatur, quod non petitur per ordinem ad extrema, sed per respectum ad suam regulam, ita vt neque eam excedat, neque ab ea deficiat: vt cùm cibi distribuuntur iuxta cuiusque complexionem & temperamentum, adeo vt tantùm detur cuilibet, quantum indiget. Quare hoc medium habet aliquam latitudinem, cùm aliud sit prorsus indiuisibile.

Præmoneo 2. virtutem duobus modis spe-

ctari posse, 1. substantialiter seu entitatiuè, 2. effectiuè, seu quoad proprium actum ad quem inclinat; & vtroque hoc modo inuestigari posse, an virtus in medio posita sit. Addunt aliqui modum tertium, scilicet ex parte obiecti, sed id non videtur necessarium, cùm nulla sit actus mediocritas in virtute morali, nisi obiectum sit mediocre, vt patet in liberalitate, quæ non potest habere mediocritatem ad actum virtutis requisitam, nisi pecunia quæ distribuitur mediocritatem attingat. His positis

Quæritur 1. an virtutes omnes morales consistant in medio quoad substantiam, seu entitatiuè, itavt inter duos habitus vitiosos sint constitutæ. Respondeo omnes virtutes morales, excepta iustitia, in eiusmodi medio consistere. Probatur inductione, nam prudentia est media inter calliditatem, & imprudentiam: fortitudo inter audaciam, & timiditatem; temperantia inter stupiditatem,& intemperantiam: liberalitas inter auaritiam, & prodigalitatem, &c.

Obiicies 1. non omnes has virtutes in medio vitiorum consistere, cùm certum sit liberalitatem magis ad prodigalitatem, quàm ad auaritiam accedere: siquidem auaritia retinet, liberalitas verò & prodigalitas tribuunt. Respondeo 1. spectare etiam ad liberalitatem retinere, qui enim omnia effunderet, nec retineret quæ sibi sunt necessaria, non liberalis, sed prodigus esset: quare potest liberalitas ex eo capite dici media inter auaritiam, & prodigalitatem.

Respondeo 2. virtutem aliquam materialiter spectatam posse magis ad vnum, quàm ad aliud extremum vergere, sicque non esse præcisè in medio illorum; non tamen si formaliter spectetur, quia sic inclinat ad actus formaliter, vt rationi consentaneos, adeoque vt medios

inter duo extrema, quorum alterum per excessum, alterum per defectum rationi repugnat. Vnde quod suprà diximus, liberalitatem esse mediam inter auaritiam, & prodigalitatem per negationem extremorum, non debet intelligi de extremis materialiter spectatis, quia sic aliquid de iis participat, sed formaliter, quatenus sunt vitia rationi & honestati opposita.

Obiicies 2. quasdam esse virtutes contra quas per nullum excessum peccari potest; tales sunt virginitas, cuius est ab omnibus carnis voluptatibus abstinere; magnificentia, quæ in maximis sumptibus versatur: & magnanimitas, quæ maximos honores prosequitur. Respondeo in iis etiam peccari posse per excessum, vt si quis nimis obstinatè virginitatē seruare vellet, etiam contra bonum commune Reipublicæ, cùm sine alicuius personæ matrimonio in magno discrimine versaretur; &multò magis si accederet præceptum summi Pontificis, aut Dei. Vnde cùm primi parentes fuerint creati ad propagandum genus humanum, sine dubio peccassent, si ex amore virginitatis à complexu perpetuò abstinuissent. Eodem modo ille peccat contra magnificentiam, aut magnanimitatem, qui in sumptibus faciendis, aut honoribus inquirendis modum non ponit, spectata sui status conditione.

Nota me cum communi sententia, ex illa lege virtutum moralium exemisse iustitiam; quia etsi contra illam possit peccari per defectum, detrahendo nempe, aut denegando ius alienum, non tamen per excessum, vt patet in tribus speciebus iustitiæ, nempe commutatiua, distributiua, & vindicatiua. Si enim emptor dat sponte aliquid vendenti, supra iustum pretium, ille excessus non violat iustitiam, cùm nemini

sit

sit iniuriosus. Si verò dux in distributione spoliorum, tribuit alicui militi maius præmium quàm mereatur, non peccat contra iustitiam, quatenus excedit præcisè in largitione præmij, sed quatenus dat minus aliis, quàm æquitas postulet. Et iudex decernens reo plures plagas quàm meritus sit, peccat quidem eo excessu contra clementiam, & actum crudelitatis exercet: est autem iniustus, quatenus eo excessu plagarum, abripit reo ius quod habet ad proprij corporis conseruationem. Vnde cùm contra alias virtutes morales peccetur directè per excessum, non tamen contra iustitiam peccatur nisi indirectè, & per accidens, quatenus excessus ille defectum iniuriosum coniunctum habet.

Quæritur 2. an virtutes morales consistant in medio effectiuè seu causaliter, adeoque etiam obiectiuè. Respondeo affirmatiue, cuius ratio est, quia vt ait S. Thomas 1. 2. quæst. 64. art. 1. bonitas virtutis Moralis sumitur ex conformitate ad regulam rationis, sicut bonitas rei artificialis in eo consistit, vt sit conformis regulæ artis; è contra verò malum in virtutibus, & artefactis contingit per hoc quòd discordent à sua regula, vel mensura; quod dupliciter euenire potest, vel ita vt mensuram excedant, vel ita vt ab ea deficiant: quare cùm inter excessum, & defectum media sit conformitas, & æqualitas cum regula, hinc fit vt virtus moralis in medio consistat causaliter, & obiectiuè; adeo vt actus ab ipsa profluens in sua materia versetur moderatè, sicut debet iuxta præscriptum rationis; vt patet in liberalitate, quæ ad mediocrem largitionem pecuniarum inclinat, ita vt nec plus, nec minus detur quàm oportet, spectatis circunstantiis occurrentibus.

Notandum autem ex Art. 2. quòd etsi omne

medium virtutis moralis dici possit medium rationis, non quidem ita vt in ipsa ratione sit positum, sed quatenus ratio medium præscribit omnibus virtutibus: interdum tamen contingit medium rationis esse simul medium rei, vt patet in iustitia quæ dat vnicuique quod debet, non plus, nec minus; quia versatur circa res alterius, in quibus rectum institui debet simpliciter, & secundum se. Interdum verò medium rationis non est medium rei, vt in aliis virtutibus moralibus; quia cùm versentur circa passiones interiores, in quibus non potest medium rei constitui, ob diuersam hominum dispositionem, earum rectitudo & medium debet constitui per respectum ad nos, prout variè secundum passiones affecti sumus. Vnde temperantia non omnibus præscribit eandem cibi & potus mensuram, sed aliis maiorem, aliis minorem, iuxta vniuscuiusque necessitatem.

ARTICVLVS II.

An virtutes intellectuales, & infusæ in medio consistant.

RESpondeo & dico 1. *Constare ex art. 3. quæstionis citatæ virtutes intellectuales in medio consistere.* Cuius ratio ibi affertur, quia medium virtutis sumi debet ex conformitate ad suam regulam, vt dictum est; regula autem virtutis intellectualis, vt iudicium fert de re aliqua, est res ipsa cognita; quia ex eo quod res est, vel non est, veritas est in oratione, & in opinione. Ab hac autem regula receditur per excessum, affirmando aliquid esse quod non est, & per defectum, negando esse quod est: quare

cum virtutes intellectuales hæc extrema caueant, & iudicium ferant rei consentaneum, consequenter dicendum est eas in medio consistere.

Dico 2. *Paulò aliter loqui S. Thomam art. 4. de virtutibus Theologicis.* Duplicem enim in illis assignat mensuram, aliam ex parte obiecti, quod est Deus, qua ratione docet non posse peccari contra illas virtutes per excessum, quia cùm Deus sit infinitus, in illum infinitè credere, & sperare, & amore infinito eum prosequi oporteret, si id fieri posset. Aliam ex parte nostra, quia etsi non possimus ferri in Deum, quantum opus esset pro merito ipsius, debemus tamen ferri in illum credendo, sperando, & amando secundum mensuram nostræ conditionis; qua ratione ait virtutes Theologicas habere medium per accidens respectu nostri.

Quibus postremis verbis illud indicat discrimen inter virtutes morales acquisitas, & Theologicas, quòd morales habent medium, non modo ratione circunstantiarum, sed etiam ratione obiecti; quia in illius quantitate peccari potest per excessum, vel defectum: Theologicæ verò non habent medium ratione obiecti, sed tantùm attentis circunstantiis conditionis nostræ, sub quibus sapientia diuina statuit modum in actibus, quibus in Deum tendere debemus. Vnde quia virtutum ratio per se pendet ab obiecto, & per accidens à circunstantiis; hinc simpliciter & per se tribuit medium virtutibus moralibus, per accidens verò Theologicis.

Dico 3. *Virtutes morales infusas habere medium eodem modo ac acquisitas.* Probatur, nam quemadmodum acquisitæ vsurpant materias morales, iuxta præscriptum rationis humanæ; ita & infusæ, iuxta dictamen rationis diuinæ: vndé per

excessum contra illas peccatur, quando vsurpatur quod non debet; vt si quis priuata auctoritate, cæremonias quasdam addat sacrificio Missæ: vel quando non vsurpatur quod debet, vt si quis aliquem ex ritibus præscriptis sciens omittat. Quare cùm virtutes morales infusæ eiusmodi extrema caueant, hinc fit vt non secus atque acquisitæ in medio consistant.

ARTICVLVS III.

An virtutes omnes Morales sint inter se connexæ.

LOquor de virtutibus Moralibus, quia intellectuales nullam connexionem necessariam inter se habent, cùm possit quis scientiam habere sine prudentia, vel arte; & vnam scientiam, sine alia: quamuis nulla possit scientia haberi sine habitu intellectus. Loquor etiam de virtutibus communibus, seu quæ ad commuuem hominum statum spectant, cuiusmodi sunt Iustitia, Temperantia, & similes. Nam quæ certo hominum statui conueniunt, non sunt inter se connexæ: quales sunt magnificentia, quæ Regibus, & Principibus conuenit; & paupertas voluntaria, quæ Religiosis.

Difficultas ergo procedit de virtutibus Moralibus, quæ communiter ad omnes homines spectant, & quia illæ considerari possunt in triplici statu, quorum primus est imperfectus, & dicitur continentiæ seu nouitiorum, in quo occurrunt multæ & vehementes perturbationes superandæ, & virtus admodum debilis est ad resistẽdum; secundus perfectus, qui dicitur temperantiæ, & est proficientium, in quo virtus maiorem firmitatem habet, & non nisi leuibus

passionibus quas facile superat, pulsatur. Tertius est heroicus, qui est perfectorum, in quo homo est omnino liber à passionibus, nullamque difficultatem experitur in operibus bonis; controuerti solet an virtutes morales, in his omnibus statibus spectatæ, sint inter se connexæ; ita vt qui vnam habet, omnibus præditus sit. Itaque

Respondeo & dico 1. *Prudentiam non posse haberi in gradu perfecto vel heroico, sine aliis virtutibus; posse tamen in imperfecto.* Prior pars probatur, quia perfectæ prudentiæ munus est rectè iudicare de agendis, in materia virtutum moralium; at fieri nequit vt quis prudenter in omnibus iudicet, nisi Fortitudine, Temperantia, aliisque virtutibus moralibus præditus sit. Cùm enim quisque, provt affectus est, iudicet, fieri non potest vt qui ignauus, aut intemperans est, rectum iudicium ferat, saltem vt plurimum, de periculis obeundis, aut de voluptatibus contemnendis.

Atque hoc modo intelligendus est S. Thomas 1. 2. quæst. 65. art. 1. cùm ait, prudentiam non posse haberi nisi habeantur virtutes morales; quia cùm prudẽtia sit recta ratio agibilium, procedens ex finibus agibilium, ad quos aliquis se recte habet per virtutes morales, tanquam ex principiis, hinc sequitur prudentiam non posse haberi sine virtutibus moralibus, sicut scientia speculatiua haberi nequit sine intellectu principiorum. Patet enim hoc debere intelligi de prudentia perfecta, nam quod spectat ad imperfectam, ea non requirit consortium aliarum virtutum; cùm non repugnet actus aliquos prudentiæ elici, & per illos inchoationem quandam prudentiæ habitualis comparari, antequam appetitus rectè sit dispositus ad sequendum dictamen illius. Maximè cùm necesse sit aliquos prudentiæ actus præcedere omnes actus alia-

rum virtutum Moralium.

Dico 2. *Nullam virtutem moralem haberi posse sine prudentia.* Ratio est, quia virtutes morales non comparantur nisi per actus bonos, & dictamini rectæ rationis consentaneos: at eiusmodi actus necessariò supponunt aliquam prudentiam, cùm prudentia iudicet & dictet quid secundum rectam rationem sit faciendum, nullumque opus censeatur moraliter bonum & honestum, nisi prudenter factum sit. Confirmatur, quia iuxta definitionem superiùs ex Arist. allatam, *Virtus est habitus electiuus in mediocritate, quoad nos, positus, prout recta ratio & vir prudens præscripserit.*

Dico 3. *Nullam virtutem moralem, in gradu heroico vel perfecto spectatam, esse posse sine omnibus aliis, posse tamen in gradu imperfecto.* Prior pars probatur, quia illa virtus est in gradu heroico vel perfecto, quæ in exercitio suorum operum nullas, aut valde leues experitur difficultates, quas facilè superare potest; at nulla virtus moralis ad tantam perfectionem pertingere potest, sine aliarum virtutum satellitio; eo quod in cuiuslibet bonæ operationis exercitio plurimæ difficultates, ex diuersis passionibus exurgere possunt, quarum alia ab hac, alia ab illa virtute comprimi debet. Quare nulla potest reperiri virtus in gradu heroico vel perfecto, quam non aliarum omnium virtutum chorus comitetur. Confirmatur, quia ad rectum iustitiæ exercitium requiritur vt iudex sit liberalis, ne muneribus corrumpatur; generosus, ne minis terreatur; temperans, ne voluptatum illecebris ab æquitatis tramite deiiciatur. &c.

Nec dicas eas omnes difficultates à iustitia superari posse, non enim aliqua virtus respicit nisi impedimenta quæ ex propria illius materia

emergunt; at difficultates ex auaritia, & ex voluptatibus ortæ, non ſpectant ad materiam iuſtitiæ; ſed illa pertinet ad materiam liberalitatis, hæc ad materiam temperantiæ; quare eas difficultates tollere non ſpectat per ſe ad iuſtitiam, ſed tantùm quatenus liberalitatem, & temperantiam ſibi adiunctas habet. Ex quibus intelligis vnam virtutem iuuare aliam, non illius actum exercendo, ſed remouendo difficultatem qua poſſet à ſuo officio retardari.

Poſterior pars oſtenditur, quia non omnes virtutes morales ſimul acquiruntur, ſed aliæ poſt alias; & ſingulæ per actus diuerſos ab actibus quibus aliæ producuntur. Vnde fieri poteſt & ſæpe contingit, vt quis ſtudeat operibus vnius virtutis, & alias negligat, ſicque acquirat habitum illius tantùm in qua ſe exercet, non reliquarum. Et ſic videmus multos in bello fortiter ſe gerere, qui tamen nec iuſtitiam, nec temperantiam, vllamve aliam virtutem colunt. Videmus etiam, inquit S. Thomas 1. 2. quæſt. 65. art. 1. aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua conſuetudine eſſe promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non niſi ægrè opera caſtitatis exercet.

ARTICVLVS IV.

De connexione virtutum ſupernaturalium ſeu infuſarum.

HVic difficultati ſatisfieri poteſt ex iis quæ tradit S. Thomas 1. 2. quæſt. 65. per varios articulos. Nam art. 2. docet virtutes morales, prout ſunt operatiuæ boni, in ordine ad finem qui non excedit facultatem na-

turalem hominis, posse per opera humana acquiri, & sic acquisitas sine charitate esse posse, sicut fuerunt in multis gentibus. Secundum autem quod sunt operatiuæ boni, in ordine ad vltimum finem supernaturalem, non posse sic humanis actibus acquiri, sed infundi à Deo; & huiusmodi virtutes non posse esse sine charitate, quia non sunt sine prudentia infusa, vt colligitur ex supradictis, nec prudentia illa sine charitate, eò quòd ad rectam rationem prudentiæ multo magis requiritur, quòd homo bene se habeat circa vltimum finem, quod fit per charitatem, quàm circa alios fines, quod fit per virtutes morales: sicut recta ratio in speculatiuis maximè indiget primo principio indemonstrabili, quod est, *contradictoria non esse simul vera.*

Vbi nota, quod ait S. Doctor de primo principio indemonstrabili, non videri satis consentaneum communiori sententiæ, quæ statuit primum principium non esse illud quod ab eo assignatur, sed potiùs istud, *impossibile est aliquid simul esse, & non esse*, vt patet ex dictis in Idea Metaphysicæ.

Art. 3. statuit omnes virtutes morales simul infundi cum charitate, quod probat, quia Deus non minùs perfectè operatur in operibus gratiæ, quàm in operibus naturæ: sic autem videmus in operibus naturæ quod non inuenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inueniantur in ea quæ sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inueniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quòd charitas inquantum ordinat hominem ad finem vltimum, est principium omnium bonorum operum quæ in vltimum finem ordinari possunt. Vnde oportet

quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorũ operum. Ex quo etiam sequitur illum qui per peccatum mortale amittit charitatem, amittere omnes virtutes morales infusas.

Si obiicias, multos habere charitatem, qui magnas experiuntur difficultates in exercitio bonorum operum; ex quo sequi videtur in iis esse charitatem, sine virtutibus moralibus infusis. Respondetur id non sequi, quia vt monet S. Doctor ad 2. difficultas illa potest oriri ex causa aliqua extrinseca, sicut enim habens habitum scientiæ patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam, vel aliquam infirmitatem; ita habens habitus virtutum infusarum, patitur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas: cuius oppositum ait accidere in virtutibus moralibus acquisitis, quia per actuum exercitium quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Art. 4. docet fidem, & spem esse posse sine charitate, non tamen sine illa perfectæ virtutis rationem habere. Cùm enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentiri, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum, quod autẽ debito modo velit, hoc est per charitatem quæ perficit voluntatem. Et similiter actus spei est expectare futuram beatitudinem à Deo, qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis, quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, & hoc potest esse sine charitate.

Art. 5. statuit charitatem non posse esse sine

fide, & spe, idque probat, quia charitas non solùm significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum, quæ quidem super amorem addit mutuam redamationem, cum quadam communicatione & societate mutua, quæ hic inchoatur per gratiam, & in futuro perficietur per gloriam, quorum vtrumque fide, & spe tenetur. Vnde sicut non posset quis cum aliquo amicitiam habere, si discrederet, vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conuersationem cum ipso; ita non potest quis habere charitatem ad Deum, nisi credat, & speret se societatem cum illo habiturum; sicque charitas non potest esse sine fide, & spe.

ARTICVLVS V.

De æqualitate virtutum.

STOici olim existimabant omnes virtutes esse inter se æquales; sed oppositum tenendum est, cum communi sententia Philosophorum, & Theologorum, vt patet ex variis capitibus vnde virtutum inæqualitas sumi potest.

Nam in primis negari nequit quin eæ virtutes sint nobiliores, quæ præstantius habent obiectum, cùm specificatio & dignitas earum maximè ex obiecto sumi debeat: quò fit vt virtutes Theologicæ, quæ directè in Deum feruntur, sint aliis omnibus virtutibus perfectiores.

Deinde ad perfectionem virtutis concurrit excellentia motiui; vnde ex communi sententia, qui ieiunat ex motiuo charitatis, longè melius & præstantius opus edit, quàm qui ieiunat ex motiuo obedientiæ, vel temperantiæ.

Rursus inter virtutes eiusdem speciei potest reperiri magna inæqualitas, secundum gradus intensionis, ita vt virtus aliqua in vno sit valde intensa, in alio verò remissa: hæc autem inæqualitas multum confert ad inæqualitatem valoris & meriti. Vnde & operibus inæqualibus ex charitate elicitis, respondebit inæqualis gradus gloriæ in alia vita.

Nec dicas virtutem consistere in rectitudine, seu in conformitate cum recta ratione, nihil autem dari posse rectius eo quod rectum est. Istud enim verum est, quando rectitudo est indiuisibilis, vt in linea; non autem quando habet aliquam latitudinem moralem, vt hic contingit: nam etsi omnes virtutes sint rectæ rationi conformes, vna tamen est illi conformior alia, ob nobilius obiectum, aut motiuum, aut propter conatum intensiorem, aliudve eiusmodi.



CAPVT III.

DE PRVDENTIA.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Prudentiæ.

PRæmoneo nomen Prudentiæ tripliciter sumi. 1. Pro naturali quadam sagacitate, quo sensu serpentes dicuntur prudentes in scriptura. 2. pro sagacitate humana, qua homo cautè procedit in actionibus suis, siue bonis, siue malis; qua ratione filij huius sæculi dicuntur sapientiores, seu prudentiores filiis lucis. 3. pro

virtute Morali qua homo dirigitur in actionibus suis, vt quæ rationi congruunt operetur, quæ verò ei sunt aduersa fugiat: quomodo hic à nobis sumitur. Et de Prudentia sic spectata

Quæritur quid sit. Respondeo Prudentiam hoc vltimo modo spectatam, vulgò definiri ex Arist. *Habitum cum vera ratione actiuum, circa ea qua homini bona, vel mala sunt,* vt diximus in Metaphysica vbi de habitibus in genere: ab aliis verò clariùs definiri, *Virtutem intellectus qua in quouis negotio occurrente nouimus quid honestum sit, quid turpe.*

In primis dicitur *virtus intellectus*, quia nosse quid honestum, quid turpe sit, non nisi ad intellectum, & ad habitus qui in intellectu resident, spectare potest; quod vel ex ipsa voce prudentiæ indicatur, cùm prudens idem sit ac porro videns, seu perspicax, & incertorum casus intuens; indeque sumptum sit nomen prudentiæ, ad denotandum illum mentis habitum, quo homo proximè actiones suas dirigit ad vitæ honestatem. Et quia talis habitus non potest non esse honestus, cùm per ordinem ad illum tanquam ad suam regulam, virtutes omnes voluntatis honestatem suam accipiant, hinc fit vt ille maximè inter virtutes numerari debeat.

Secundò dicitur *virtus qua nouimus quid honestum, aut turpe sit,* non quidem tantùm vt quid tale sit cognoscamus, sed vt quod honestum esse nouimus amplectamur, quod turpe fugiamus. Prudentia enim est habitus practicus, qui non sistit in nuda cognitione honestatis, & turpitudinis, sed eiusmodi cognitionem ad opus refert, dirigendo & vrgendo voluntatem in electione boni, & fuga mali, & potentiam executricem in operis executione.

Tertiò ad prudentiam requiritur, vt *non tam*

tùm in hoc vel illo casu, sed in omni negotio quid amplectendum, aut fugiendum sit rectè iudicet: licèt enim ille dicatur prudens secundum quid, qui in certa materia nouit præscribere modum, quo actus aliquis honestè fieri potest; ad prudentiam tamen perfectam & absolutam necesse est vt in omni materia virtutum, adeoque in singulis actionibus particularibus sciat quis determinare circunstantias necessarias, vt opus fiat honeste: v. c. quantum comedendum sit, vt seruetur temperantia; quo loco & tempore teneatur quis se periculis exponere, vt exerceatur actus fortitudinis, &c.

Ex quibus intelligis prudentiam, etsi subiectiuè sit virtus intellectualis, non tamen immeritò reponi inter virtutes morales ratione obiecti, effectus, & finis: siquidem honestatem amplecti, & turpitudinem fugere est obiectum quod à prudentia consideratur, effectus qui ex illius directione & impulsu peragitur, & tandem finis in quem proximè tendit: ad eum modum quo pingere est obiectum, effectus, & finis artis pingendi.

ARTICVLVS II.

Quænam sint officia Prudentiæ.

RESpondeo prudentiæ officia esse inquirere, consultare, & iudicare. Siquidem vir prudens, proposito sibi aliquo fine honesto, inquirit media ad illum assequendum necessaria; deinde illa media discutit, & inter se variè comparat, vt quænam fini assequendo sint aptiora dignoscat; ac omnibus diligenter & accuratè, prout rei momentum exigit, perpen-

ſis, quid, quo modo, loco, & tempore agendum ſit, iudicat.

Ex quo patet, proprium eſſe prudentiæ præſcribere medium virtutibus moralibus: cùm enim per inquiſitionem deprehendat, quid ſecundum regulam rectæ rationis agendum ſit, adeoq; quænam operationes morales ſiue temperantiæ, ſiue aliarum virtutum medium teneant inter exceſſum, & defectum, eatenus illis oſtendit & aſſignat medium quod amplecti debeant, ne à regula rationis deſciſcant.

Hic autem difficultas occurrit, an inter functiones prudentiæ numerari debeat actus quidam imperij diſtinctus à iudicio, quo prudentia imperet voluntati vt hoc faciat. Aliqui affirmant, exiſtimantes hoc imperium eſſe neceſſarium vt voluntas agat, eoque poſito illam neceſſariò agere. Verùm talis actus imperii vt minimè neceſſarius, & libertati parum conſentaneus ſuprà reiectus eſt. Quare cùm prudentia dicitur opus virtutis præcipere, id accipiendum eſt valde impropriè, non modò quia nemo ſibi propriè imperat, ſed alteri, eique ſubdito; verùm etiam quia id fit per actum iudicij, non præcisè vt eſt iudicium, quia ille non eſt prudens qui rectè iudicat, ſi iuxta rectum iudicium non operatur, ſed quatenus res in iis circunſtantiis proponitur per iudicium, vt voluntas de facto illius ductum ſequatur: adeo vt præceptum non addat aliquid ex parte intellectus, diſtinctum à iudicio, ſed tantùm connotet operationem ex parte voluntatis.

ARTICVLVS III.

Quænam sint partes subiectiuæ prudentiæ, seu species in quas diuiditur.

RESpondeo duo de hac re dici posse. Nam in primis iuxta sententiam S. Thomæ superiùs traditam, de virtutibus Moralibus infusis, dici potest aliam esse prudentiam naturalem seu acquisitam, aliam supernaturalem seu infusam. Naturalis seu acquisita est illa, quæ per actus ordinis naturalis acquiri potest supposita notitia primorum principiorum practicorum, quæ dicitur Synderesis; supernaturalis verò, seu infusa dicitur illa, quæ viribus naturæ haberi non potest, sed tantùm per infusionem diuinam, sicut & omnes aliæ virtutes supernaturales.

Secundò prudentia diuiditur in personalem seu solitariam, & gubernatricem; personalis est illa qua quis seipsum dirigit in propriis actionibus rite obeundis, gubernatrix verò qua quis rectè aliis imperat, eorum bonum intendens, hæcque est quadruplex vt patet ex S. Thoma 2. 2. quæst. 50. Oeconomica, qua rectè familia regitur; ciuilis seu politica, qua ciuitas seu respublica secundum leges rectas administratur. Legislatrix seu regnatrix, qua principes leges ad bonum commune necessarias condunt; & tandem militaris, qua bellum prudenter administratur. Licèt enim administratio exercitus ars quædam videatur, quatenus milites rectè disponit ad prælium, & habet regulas quasdam rectè vtendi quibusdam rebus exterioribus, puta armis, & equis; habet tamen rationem pru-

dentiæ & virtutis, quatenus ordinatur ad bonum commune, & curat vt milites munus suum fortiter, & secundum rationem obeant, vt colligitur ex S. Thoma quæst. citata art. 4. ad 1.

Huius autem diuisionis sufficientia ex eo colligitur, quòd cùm spectet ad prudentiam bonum hominis procurare, dirigendo illius operationes ad bonum honestum, eaque procuratio fieri possit aut directè procurando bonum proprium, vel familiæ, vel ciuitatis, vel regni; aut indirectè armis præueniendo, vel amouendo mala quæ hæc bona impediunt; hinc oritur species illa quintuplex prudentiæ ante assignata.

Nota ex S. Doctore art. 2. prudentiam politicam poni in subditis per ordinem ad suos superiores, quatenus ita aguntur ab illis per præceptum, vt seipsos agant per liberum arbitrium: quò fit vt in iis requiratur quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant superioribus obediendo. Hoc tamen non caret difficultate, quia alij communiter ex Arist. per prudentiam politicam non intelligunt eam virtutem subditorum, qua legibus obediunt; sed eam quæ est in superioribus, ad rempublicam rectè administrandam.

ARTICVLVS IV.

Quænam sint partes integrantes, & potentiales prudentiæ.

RESpondeo & Dico 1. *Partes integrantes prudentiæ dupliciter posse constitui.* Primò ita vt prudentia non sit habitus quidam simplex, sed compositus ex multis partialibus habitibus, quorum alio Iustitia, alio Fortitudo,

alio Temperantia dirigatur; eo modo quo alibi diximus habitum Physicæ constare ex multis habitibus partialibus, quorum vnus ad hũc, alius ad alium assensum inclinet. Et sanè cùm constet dari habitum prudẽtiæ particularis, quo quis optimè se gerit v.c. in materia iustitiæ, non autem in materia fortitudinis, vel temperantiæ, hinc manifestè sequitur habitus prudentiæ esse multiplicandos, iuxta varietatem virtutum quæ ab illa dirigi debent, sicque ex multis habitibus partialibus prudentiam perfectam & absolutam integrari.

Secundò S. Thomas 2. 2. quæst. 49. vocat partes integrantes prudentiæ, quasdam actiones necessarias ad perfectum vsum prudentiæ, nempe memoriam, intellectum, docilitatem, solertiam, rationem, prouidentiam, circunspectionem, & cautionem. Itaque art. 1. exigit memoriam, quo nomine intelligit multorum experimentorum, & exemplorum recordationem. Art. 2. intellectum, seu rectam æstimationem alicuius extremi principij, id est minoris propositionis, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, vt ipsemet declarat in resp. ad 1. vnde apertè decipiuntur qui putant per intellectum ab eo hic intelligi habitum primorum principiorum practicorum, aut cognitionem præsentium; licèt enim vtrumque ad prudentiam necessarium sit, non tamen de illis modò S. Thomas loquitur.

Art 3. exigit docilitatem, quia quis paratus sit addiscere à senibus & expertis, qua ratione in his & illis circunstantiis particularibus oporteat se gerere. Art. 4. solertiam, qua quis proprio marte rectè, & celeriter excogitat quid agendum sit. Art. 5. rationem seu ratiocinationem, requiritur enim maximè ad prudentiam,

quod homo rectè ratiocinandi vi polleat, vt possit applicare principia vniuersalia ad particularia, quæ varia sunt & incerta. Art. 6. Prouidentiam, qua voce non intelligit considerationem futurorum euentuum, qui possent sequi ex opere, etsi hæc sine dubio ad perfectam prudentiam requiratur, sed rectam mediorum idoneorum ordinationem ad finem honestum.

Art. 7. circunspectionem, qua quis videat num media apta sint ad finem propositum assequendum, non modo secundum se, sed etiam quatenus coniunguntur cum talibus circunstantiis. Sicut, inquit, ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conueniens ad alliciendum eius animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conueniens ad finem intentum. Art. 8. cautionem, qua quis sibi caueat ab iis, per quæ actus virtutum impediri possunt.

Dico 2. *Tres partes potentiales prudentiæ à S. Thoma assignari quæst.* 51. Nempe Eubuliam, quæ est habitus rectè consultandi; synesim, quæ est habitus rectè iudicandi de consultatis, per communia principia practica; & gnomen, quæ est habitus iudicandi ex æquo & bono; quod fit quando aliquid ex iudicio prudenti definitur contra verba legis, non tamen contra mentem legislatoris. Vt cùm quis iudicat eum qui se inuadentem occidit, non esse reum mortis, etsi lex simpliciter statuat, vt qui occidit, occidatur. Porrò habitus in voluntate respondens tali iudicio, vulgò dicitur Επιεικεία. Vide quædam alia de his prudentiæ partibus in Idea Metaphysicæ, vbi de habitibus.

ARTICVLVS V.

Quot modis contra prudentiam peccari possit.

RESpondeo duobus modis: primò per defectum eorum quæ ad prudentiam requiruntur, secundò per excessum, seu per quandam similitudinem falsam prudentiæ, aut abusum eorum quæ ad prudentiam spectant, vt tradit S. Thomas 2. 2. quæst. 53. in præfat. Et ratio est, quia cùm prudentia deliberando, & iudicando feratur in eadem obiecta in quæ aliæ virtutes propendent, eaque obiecta in medio consistant, hinc fit vt duobus illis modis generatim contra prudentiam peccari possit.

Itaque priori modo contra prudentiam peccatur, primò per præcipitationem, quod contingit quando quis à summo animæ, quod est ratio, ad imum operationis externæ per impetum voluntatis, vel passionis descendit, gradibus mediis prætermissis; nempe memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris euentibus; aliisque eiusmodi ad rectam & maturam deliberationem spectantibus, vt optimè S. Doctor similitudine à motu corporali accepta explicat art. 3.

Secundo per inconsiderationem, quod contingit vt patet ex art. 4. quando aliquis in rectè iudicando deficit, ex hoc quòd contemnit vel negligit attendere ad ea ex quibus rectum iudicium procedit, cuiusmodi sunt negotij de quo agendum est circunstantiæ. Ex quo colligit hoc vitium à præcedenti in eo distingui, quòd præcedens consistit in defectu deliberationis, hoc verò in defectu iudicij.

Tertiò per inconſtantiam S. Doctor art. 5. intelligit defectum præcepti, circa ea quæ ſunt conſiliata ſeu deliberata, & iudicata. Verùm quia in noſtra ſententia, de qua ſupra, præceptum non addit ex parte intellectus actum quendam diſtinctum à iudicio, dicendum eſt iuxta hoc, peccatum inconſtantiæ in eo conſiſtere, quòd quis rebus deliberatis, & iudicatis non inhæret, ſed ex leui cauſa ſententiam mutat.

Quartò negligētiam verſari circa actum præcipiendi traditur à S. Thoma quæſt. 54. art. 2. aliter tamen quàm inconſtantiam. Nam inconſtans deficit in præcipiendo, quaſi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis, vt habetur in reſp. ad 3. clariuſque explicatur art. ſequenti in corp. vbi S. Doctor ait, negligentiam prouenire ex quadam remiſſione voluntatis, per quam contingit quòd ratio non vrgetur, vt præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet.

Vbi nota, quòd etſi negligentia, vt hic ſumitur, oriatur à voluntate, eſt tamen in intellectu, cùm opponatur prudentiæ quæ ad intellectum pertinet; & in eo conſiſtit, iuxta illos qui nobiſcum reiiciunt præceptum à iudicio diſtinctum, quòd ratio non ſufficienter vigilet, quantum requiritur ad vrgendam executionem operis deliberati.

Poſteriori modo contra prudentiam peccatur multis modis, quos tradit S. Thomas qu. 55. primò per carnis prudentiam, quæ tunc eſt, ex art. 1. cùm quis vltimum ſuum finem in bonis carnis conſtituit; quod ita intellige, vt cùm vera prudentia, quæ eſt regula virtutum moralium, quærat & aſſumat media proportionata ad opera virtutum; prudentia carnis è contra

inquirat & vsurpet media, quæ conducunt ad opera carnalia exequenda.

Secundò per astutiam, qua quis excogitat falsa & simulata media, ad finem aliquem siue bonum, siue malum consequendum, vt explicatur art. 2. vnde astutia distinguitur à prudentia carnis, quatenus hæc ordinatur ad finem qui non est verè bonus, sed apparens.

Tertiò per dolum, qui est astutiæ executio facta, tum præcipuè verbis, quia hæc primum locum tenent inter signa, quibus aliquid significatur alteri: tum etiam factis, quia dolus non tantùm est in verbis, sed etiam in factis, vt docetur art. 4. ad 2.

Quartò per fraudem, quæ in eo distinguitur à dolo, quòd dolus pertinet vniuersaliter ad executionem astutiæ, siue fiat per verba, siue per facta; fraus autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ per facta, ex Art. 5. Ex quibus patet dolum & fraudem non distingui propriè ab astutia, sed esse actus externos illius.

Quintò per nimiam solicitudinem temporalium, quæ tripliciter potest esse illicita ex Art. 6. Primò si temporalia tanquam finem quæramus, secundò si studium superfluum in iis acquirendis impendatur, tertiò si nimium timeamus ne nobis in necessitate deficiant.

Sexto per solicitudinem futurorum, cùm enim vnicuique negotio suum competat tempus & oportunitas, vnicuique etiam sua competit solicitudo interna, vt æstati solicitudo metendi, & autumno solicitudo vindemiandi. Quare illi imprudenter agunt qui solicitudinem futuri temporis superfluè præoccupant, vt si in æstate nimium soliciti sunt de vindemia, vt habetur art. 7.



CAPVT IV.

DE IVSTITIA.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Iustitiæ.

PRæmoneo nomen Iustitiæ ambiguum esse, variisque modis accipi. In primis iustitia interdum sumitur pro gratia habituali seu sanctificante à qua quis denominatur iustus. Deinde iustitia nonnunquam accipitur pro virtutum omnium concentu & complexione, quò refertur vulgatum illud, *Iustitia in sese virtutes continet omnes.* Tertiò tandem sumitur pro vna ex quatuor virtutibus moralibus, quæ cardinales appellantur, quo sensu de ea hic agimus, illiusque naturam inquirimus.

Iustitia hoc tertio modo accepta communiter definitur, *Perpetua & constans voluntas ius suum cuique tribuendi*; seu vt explicat S. Thomas 2. 2. quæst. 58. art. 1. *Est habitus secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum cuique tribuit.*

In primis iustitia non est ipsa potentia voluntatis, sed habitus in ea receptus. Secundò iustitia est virtus quæ versatur circa alterum, importat enim æqualitatem quandam, vt ipsum nomen demonstrat; quia vt aduertit S. Thomas 2. 2. quæst. 57. art. 1. ea vulgò dicuntur *iustari* quæ adæquantur; æqualitas autem est ad

alterum, cùm nihil ſibi ſit æquale, ſed alteri. Tertiò iuſtitia eſt virtus ius ſuum cuique tribuens, id eſt reddens vnicuique quod ei ſtricte debetur, idque ad æqualitatem, ſeu ſpectato iure integro quod in illud habet. Quartò ad iuſtitiam requiritur quod voluntatem inclinet ad ius ſuum cuique conſtanter & perpetuò tribuendum, quia ille iuſtus non cenſetur qui in hac tantùm vel illa occaſione ius ſuum cuique reddere intendit.

Ex quibus patet 1. iuſtitiam diſtingui à temperantia, & à fortitudine, quòd virtutes iſtæ verſentur circa paſſiones, vt nimirum eas iuxta rationis præſcriptum moderentur. Vnde hominem rectè diſponunt reſpectu ſuiipſius, iuſtitia verò hominem diſponit ad alterum, quia verſatur circa actiones quibus homines inter ſe communicant, aliquid ſibi tribuendo, vel ſubtrahendo, vt iuxta æqualitatem perfectam reddat altari, quod ipſi ex iure debitum eſt. Quare cùm temperantiæ officium ſit inclinare hominem ad modum ponendum in voluptatibus, & fortitudinis ad tenendum medium inter timorem, & audaciam; iuſtitia per ſe iſta non curat, ſed directè in id tendit vt cuique reddat quod illi debitum eſt.

Patet 2. iuſtitiam diſtingui à quibuſdam aliis virtutibus quæ ſe habent ad alterum, vt à religione, pietate, & obſeruantia. Nam religio reſpicit obſequia parentibus & patriæ debita; obſeruantia verò fertur in cultum & honorẽ quem debemus ſuperioribus ac magiſtris. Conſtat autem ex Ariſt. nec Deo, nec parentibus, nec magiſtris reddi poſſe æquiualens: at iuſtitia reſpicit proximum, quatenus illi æquale rependi poteſt.

ARTICVLVS II.

Quot sint species Iustitiæ.

RESpondeo Iustitiam à nonnullis primò diuidi in legalem seu vniuersalem, & particularem. Deinde hanc subdiuidi in distributiuam, & commutatiuam. Ex quo patet tres ab iis admitti species iustitiæ, nempe legalem, distributiuam, & commutatiuam. Cuius diuisionis hæc ratio afferri potest, nam species iustitiæ multiplicantur iuxta habitudines, quas homines in communitate constituti inter se habent; eæ autem sunt tres, prima totius ad partem, secunda partis ad totum, tertia partis ad partem: & iustitia distributiua ordinat totum ad partem, quatenus facit vt communitas, seu illius vices gerens distribuat onera communia inter ciues, iuxta proportionem Geometricam, ita vt quo quis merito alij est superior: eo digniora officia accipiat. Iustitia autem legalis ordinat partem ad totum, quatenus facit vt ille qui est membrum alicuius communitatis, paratus sit ad omnia exequenda, vel sustinenda quæ ob bonum commune statuta sunt. Vnde eo titulo communis boni, hæc iustitia dicitur generalis, licet verè sit virtus quædam particularis, quæ in bonum commune fertur. At iustitia commutatiua ordinat partem ad partem, quatenus constituit æqualitatem in actionibus, quibus membra eiusdem Reipublicæ inter se communicant.

Verùm probabilius est non esse tres illas species iustitiæ inter se plane condistinctas, quia cùm iustitia æqualitatem respiciat, non possunt

possunt multiplicari species Iustitiæ, nisi inquantum multiplicatur illa æqualitas: at non potest seruari à Iustitia nisi duplex æqualitas, alia secundum proportionem Geometricam, alia secundum Arithmeticam; ac proinde non nisi duæ species Iustitiæ assignari debent, nempe distributiua, quæ priorem æqualitatem seruat, & commutatiua quæ posteriorem.

Ex quo sequitur, vel iustitiam legalem non esse propriam speciem iustitiæ, vel ad alteram illarum reducendam esse, nempe ad commutatiuam, quatenus ciuis per illam exhibet tantum obsequij Reipublicæ, quantum illi debet. Vnde iustitia potest primò diuidi in distributiuam, & commutatiuam; & hæc rursus subdiuidi in eam quæ est partis ad partem, & eam quæ est partis ad totum. Vnde plura de natura & speciebus iustitiæ lib. 4. Theologiæ Moralis cap. 8.

ARTICVLVS III.

De partibus potentialibus Iustitia.

PArtes potentiales Iustitiæ vocantur virtutes illæ quæ magnam cum iustitia strictè sumpta consensionem habent, illius tamen perfectionem non attingunt. Eiusmodi autem virtutes sunt octo ex S. Th. 2. 2. qu. 80 nempe religio, pietas, obseruantia, gratia seu gratitudo, vindicatio, veritas, liberalitas, & amicitia, seu affabilitas. Inter quas illud ponit discrimen, quòd tres priores deficiunt à ratione iustitiæ, quia non possunt reddere æquale: aliæ verò ab ea recedunt, quia in iis non intercedit debitum legale, seu ad quod quis lege astringitur, sed tantùm morale, seu id quod ex virtutis honestate debetur; siue id debitum simpliciter necessa-

rium sit ad virtutis honestatem, vt in veritate; homo enim tenetur sub peccato, talem se alteri exhibere in verbis, & factis, qualis est; siue tantùm requiratur ad maiorem honestatem, vt in liberalitate, & amicitia: non enim semper tenemur sub peccato opes liberaliter effundere, amicitiæ signa exhibere.

Religio est virtus Moralis, per quam homines debitum cultum & honorem Deo, tanquam supremo omnium domino, exhibent. Quod ita intelligendum est, vt religio non respiciat immediatè Deum, hoc enim spectat tantùm ad virtutes Theologicas, sed cultum qui Deo debetur. Cæterùm de natura huius virtutis, de actibus illius tam internis, quàm externis, & de vitiis siue per excessum, siue per defectum illi oppositis latè egimus libro citato Theologiæ Moralis cap. 1. & sequentibus, vt opus non sit in iis hoc loco diutiùs immorari.

Pietas est virtus qua colimus parentes, quatenus nobis post Deum sunt præcipui ortus, & educationis auctores. Et quia patria etiam ad hoc conducit, tum quia parentes nostros fouet, tum quia necessaria ad ortum & educationem subministrat, hinc fit vt pietas etiam ad patriam extendatur. Imò iuxta S. Thomam 2. 2. quęst. 101. art. 1. in cultu parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia consanguinei ex hoc dicuntur, quòd ex iisdem parentibus processerunt, vt patet ex Philosopho 8. Ethic. cap. 12. In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium conciuium, & omnium patriæ amicorum.

Obseruantia est virtus qua cultus defertur superioribus, quia sunt auctores nostræ gubernationis; sicut enim pater participat rationem principij, quæ præsertim Deo competit; ita su-

perior participat rationem patris, quatenus est principium nostræ institutionis & educationis. Quare sicut pietas quodammodo includitur sub religione, ita & obseruantia sub pietate continetur vt tradit S. Doctor quæst. 102. art. 1.

Nota 1. obseruantiam diuidi in politicam, & religiosam: politica est quæ cultum & honorem exhibet Principibus, Magistratibus, aliisque personis in seculari dignitate constitutis; religiosa verò quæ honorem exhibet personis cultui diuino dicatis, vt Sacerdotibus, regularibus, sanctis. Atque hæc posterior subdiuiditur in duliam, qua generatim colimus Sanctos, vt nostros superiores, & in hyperduliam qua cultus exhibetur Sanctis præcellentioribus, vt B. Virgini, propter specialem ordinem quem habent ad Deum.

Nota 2. duo in superioribus considerari, vt præclarè aduertit S. Doctor quæst. 102. art. 2. nempe excellentiam status cum quadam potestate in subditos, & ipsius gubernationis officium; ac ratione quidem excellentiæ deberi illis duliam, seu honorem qui est recognitio excellentiæ alicuius; ratione verò officij gubernationis deberi illis cultum, qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet quis obedit eorum imperio. Ex quo patet & duliam, & obedientiam esse partes obseruantiæ.

Gratia seu gratitudo hic sumitur pro virtute, quæ hominem inclinat vt particulari benefactori gratiarum actionem, obsequium, vel cultum pro beneficio accepto debitum exhibeat. Vnde gratitudo est specialis virtus à prædictis distincta, iisque posterior; primò enim sumus debitores Deo, secundò parentibus, tertiò superioribus, ac tandem particularibus benefactoribus. Quare post religionem, qua debitum cultum

Deo impendimus, pietatem qua colimus parentes, obseruantiam qua superiores reueremur, est gratitudo quæ priuatis benefactoribus gratiam rependit, vt optimè aduertit Doctor Angelicus quæst. 106. art. 1.

Vindicatio est virtus, qua inclinamur ad reddendam peccanti pœnam debitam pro iniuria, sicut gratitudo est virtus quæ voluntatem inclinat ad reddendam benefactori gratiam, pro beneficio accepto.

Nota vindicationem fieri posse ex multiplici fine. 1. vt ei qui læsit malè sit, quomodo est actus odij. 2. vt peccans corrigatur, quomodo ad charitatem spectat. 3. vt per punitionem malefactoris fiat quædam iniuriæ reparatio, eique tantumdem detrahatur quantum iniustè assumpsit, & læso restituatur quod ab illo abstulit, qua ratione vindicatio est virtus specialis spectans ad iustitiam. 4. iuxta nonnullos, quia pœna ipsi malefactori debetur, vt quòd à recto ordine excessit ad illum reducatur. Hoc tamen durum videtur, quia hinc sequeretur quandam fieri iniuriam ipsi peccanti nisi puniretur, quod dici non potest.

Veritas hic sumitur pro virtute, quæ inclinat ad seruandam veritatem in dictis, & factis, ita vt & verba & alia signa quæ ad conceptus nostros aliis detegendos assumimus, cum mente nostra consentiant. Vnde patet eam esse partem potentialem iustitiæ, cùm versetur circa ea quæ sunt ad alterum.

Liberalitas est virtus, quæ nos inclinat ad expendendas pecunias, iuxta rectam rationem. Ex quo patet ad hanc virtutem spectare, vt affectum diuitiarum comprimat & moderetur, quia sine hac moderatione non facilè propendebit voluntas ad liberalem pecuniarum effu-

ſionem. Requiritur etiam ad illam, vt erogatio pecuniarum fiat eo fine, quia id honeſtas in vita ciuili & ſociali poſtulat: quæ enim fit intuitu egeſtatis, vel amicitiæ, vel gratitudinis ad alias virtutes pertinet.

Amicitia complectitur mutuam beneuolentiam in peculiari quadam communione ſiue officij, ſiue eruditionis, ſiue conſanguinitatis, ſiue religionis, &c. fundatam: interdum verò amicitia ſumitur pro affabilitate, qua quis in exteriori conuerſatione ſe habet tam in dictis, quàm in factis ad ſingulos homines, prout decet, vt ex Ariſt. obſeruat S. Thomas quæſt. 114. art. 1. verùm hæc non eſt propriè amicitia, cùm poſſit eſſe ſine amore: affabilis enim non ideo benignè cum aliquo tractat, quod eum diligat, ſed quia talis modus agendi vitæ ſociali eſt valde conſentaneus.

Nota 1. amicitiam communiter diuidi in vtilem, iucundam, & honeſtam; vtilis eſt quæ in vtilitate ex ea percepta, iucunda quæ in bono delectabili, & honeſta quæ in bono honeſto ſeu virtutis fundatur.

Nota 2. amicitiam honeſtam eſſe aliis longè excellentiorem, tum quia habet motiuum nobilius, tum quia cum virtuti innitatur, firmior eſt quàm quæ lucro, aut voluptate ducitur; tum quia ea ſola eſt amicitia proborum hominum, cùm aliæ ad improbos ſpectent.

Nota 3. licitum eſſe pro amico, ex motiuo virtutis vitam exponere, quia licèt minus bonum poſtponere maiori; at vita corporalis eſt minùs bonum, quàm virtus: ergo licet pro amico vitam exponere ex motiuo virtutis, maximè charitatis, iuxta illud Chriſti Ioan. 15. *Maiorem dilectionem nemo habet, quàm vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis.*



CAPVT V.

DE FORTITVDINE.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Fortitudinis.

PRæmoneo nomen Fortitudinis tripliciter accipi 1. pro robore corporis, quomodo Leo, & Taurus dicuntur fortiores homine. 2. pro firmitate animi ad exercenda quælibet opera bona, quomodo vt monet S. Thomas 2 2. quæst. 123. art. 2. vel est virtus generalis quoad obiectum, etsi sit specialis essentia & habitu; vel est conditio omnis virtutis, singulæ enim virtutes, saltem si sint in statu perfecto, faciunt vt voluntas firmiter earum obiecto inhæreat. 3. pro firmitate voluntatis in sustinendis & repellendis iis, in quibus maximè difficile est firmitatem habere, scilicet in grauibus periculis, vt tradit S. Doctor ibid. quomodo hic agimus de Fortitudine.

De qua quæritur, quid sit. Respondeo esse virtutem quæ timorem, & audaciam in grauibus periculis moderatur. In primis hæc virtus moderatur timorem, & audaciam; timidos impellens ad res difficiles aggrediendas, & sustinendas; audaces verò & temerarios retinens ne citra præscriptum rationis periculis se exponant. Quare medium locum tenet inter timorem, & audaciam tanquam inter duo vitia extrema, quorum illud per defectum, hoc verò per excessum peccat.

Versatur etiam hæc virtus in grauibus periculis, sicut enim non egemus magno corporis robore, ad incedendum per viam planam, vel ad leuem ictum sustinendum, sed ad progrediendum per loca aspera, & ad validum impulsum sustinendum; ita non egemus virtute in rebus facilibus, sed in iis in quibus difficile est rationis clauum tenere, quales sunt graues morbi, & mortis pericula. Vnde Arist. 3. Ethic. cap. 6. ait, eum non esse absolutè fortem iudicandum, qui in minoribus periculis non terretur, vt si flagellis cædendus confidat. Quod intelligendum puto, nisi ex circunstantiis malùm, quod aliàs leue esset, notabiliter augeatur; vt si vir probus & honestus publicè cædendus esset, tunc enim magna hauddubie opus esset animi Fortitudine, vt adeo indignè habitus mediam rationis normam inter timorem, & audaciam teneret.

Ex quibus collige, duo esse officia Fortitudinis, nempe sustinere, & aggredi pericula, non vtcunque, sed secundum ordinem rationis, & ex fine honesto. Quo fit vt ij propriè non sint fortes, qui contra rationis præscriptum, aut ob finem prauum pericula sustinent, vel aggrediuntur, vt plerumque fit in bello.

Notat autem S. Thomas 2. 2. quæst. 123. art. 6. ad 1. sustinere esse difficilius quàm aggredi, triplici de causa, primò quia qui sustinet, se habet vt debilior respectu inuadentis, qui aggreditur tanquam fortior; at difficilius est pugnare cum fortiori, quàm cum debiliori. Secundò quia ille qui sustinet, iam sentit pericula imminentia, qui verò aggreditur ea considerat vt futura; difficilius autem est non moueri à præsentibus, quàm à futuris. Tertio quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu; difficilius autem est

diu manere immobilem, quàm subito motu moueri ad aliquid arduum. Verùm hoc intelligendum cæteris paribus, nam interdum oppositum contingere potest, vt si longè maiora sint adiumenta ad sustinendum, quàm ad aggrediendum.

ARTICVLVS II.

Quænam sint partes Fortitudinis.

Respondeo & dico 1. *Nullas esse partes subiectiuas fortitudinis.* Ratio est, quia si quædam essent partes subiectiuæ fortitudinis, sequeretur fortitudinem esse genus respectu illarum, at non est genus, sed species infima, cùm versetur circa mortis pericula, quæ sunt eiusdem rationis, vt colligitur ex S. Doctore quæst. 128. art. 1.

Hoc autem intellige de Fortitudine acquisita, quæ fertur in pericula, eo modo quo virum ratione præditum decet: nam si agatur de infusa, quæ prudentiæ supernaturalis ductum sequitur, hæc eadem pericula adit, & sustinet quia Christianum decet: quare propter diuersitatem motiui est diuersæ speciei ab acquisita, adeoque fortitudo ex se abstrahens ab vtraque est genus respectu illarum, eæque sunt species subiectiuæ respectu illius.

Dico 2. *Assignari posse quasdam partes integrantes fortitudinis impropriè sumptas.* Ita scilicet dictas, non quòd habitum ipsius fortitudinis integrent & componant, sed quia ad plenam & integram illius functionem sunt necessariæ. Ita sumitur ex S. Thoma art. citato, vbi monet duplicem esse fortitudinis actum, nempe sustinere, & aggredi:

ad actum autem aggrediendi duo requiri, nempe fiduciam qua quis promptus sit ad aggrediendum, & magnificentiam qua exequatur quod inchoauit. Et similiter ad sustinendum duo requiri, nempe patientiam ne quis rei difficultate frangatur, & perseuerantiam ne ex diuturna perpessione animo cadat. Ex quo sequitur quatuor illas virtutes fiduciam, magnificentiam, patientiam, & perseuerantiam esse partes integrantes fortitudinis, quando versantur in propria illius materia, nempe in periculis mortis.

Dico 3. *Quatuor virtutes iam enumeratas esse sub alio respectu partes potentiales fortitudinis, ex S. Thoma ibid.* Nempe si spectentur in materiis minùs difficilibus, quàm sint pericula mortis: sic enim fortitudinem aliquatenus imitantur, eique adiunguntur sicut virtutes secundariæ principali, & eatenus dicuntur partes illius potentiales. Itaque fiducia tribuit promptitudinem animi in rebus eiusmodi aggrediendis, magnificentia splendidè se gerit in earum executione, patientia difficultatem earum præsentem tolerat; & perseuerantia facit vt opus vsque in finem perducatur.

Obseruandum autem circa hanc & præcedentem assertionem, quatuor virtutes prædictas non esse omnes inter se distinctas quoad habitum; siquidem ad eandem virtutem spectare videtur, quòd quis habeat fiduciam in aggrediendis rebus difficilibus, & quod in earum executione magnificè se gerat. Item perseuerantia cùm non dicat nisi durationem patientiæ, ab ea distingui non videtur nisi aliqua connotatione.



CAPVT VI.

DE TEMPERANTIA.

ARTICVLVS PRIMVS.

De nomine, & natura Temperantiæ.

PRæmoneo nomen Temperantiæ ambiguum esse, vt patet ex S. Thoma 2. 2. qu. 141. art. 2. primò enim Temperantia latè sumitur pro moderatione quæ in actionibus humanis seruatur; quomodo omnis virtus Temperántia dici potest, cùm nulla sit quæ modum non seruet in operationibus humanis, vt patet ex supra dictis. Secundò sumitur pro moderatione affectus in voluptatibus corporeis, quomodo est virtus specialis ad hunc locum spectans.

De qua quæritur, quid sit. Respondeo esse virtutem quæ in voluptatibus gustus, & tactus moderandis versatur. Vt enim ait S. Doctor quæst. citata art. 4. ita se habet Temperantia circa concupiscentias, sicut fortitudo circa timores, & audacias; fortitudo autem est circa timores, & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Vnde similiter oportet quòd Temperantia sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio sequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maximè

autem naturales sunt animalibus operationes quibus conseruatur natura indiuidui per cibum & potum, & natura speciei per coniunctionem maris & fœminæ : & ideo circa delectationes cibus & potus, ac venereorum est propriè temperantia.

Ex quo intelligis 1. non spectare ad virtutem istam Temperantiæ, moderari delectationes spirituales, quales sunt illæ quæ ex scientiis percipiuntur, neque delectationes corporeas ex visu, auditu, vel odoratu perceptas, nisi ad voluptatem aliorum sensuum referantur, sed eas quæ gustu, & tactu percipiuntur. Quò fit vt ij non dicantur intemperantes, qui nimis auidè delectationes ex mentis operatione consequentes sectantur, aut qui coloribus, sonis, vel odoribus immodicè delectantur; nisi quatenus hæ delectationes ad voluptatem gustus, vel tactus ordinantur.

Intelligis 2. proprium munus temperantiæ esse, ponere modum in voluptatibus gustus, & tactus, non tantùm quoad opus externum, sed etiam quoad affectum internum : sicut enim fortitudo animum interiùs firmat in grauibus periculis, & firmitatem illam in opere externo profert, ita Temperantia modum ponit in affectu interno voluptatum carnalium, & facit vt exteriùs iuxta præscriptum rationis vsurpentur: illę quidem quæ ad cibum & potum spectant, quantum requiritur ad vitæ & officiorum necessitatem, quæ verò ad res venereas, quantum id necessarium est ad prolem in legitimo coniugio procreandam.

Intelligis 3. Temperantiæ opponi intemperantiam, & stuporem seu insensibilitatem : intemperantia dicitur cùm quis in vsu voluptatum excedit, eas vsurpando modo, tempore,

loco indebito, & plusquam necessarium sit ad finem ob quem instituta sunt: stupor verò contingit quando quis intantum omnem refugit voluptatem, vt etiam ab iis abstineat quæ sunt ad vitam tuendam necessaria.

ARTICVLVS II.

De partibus temperantia.

SAnctus Thomas 2. 2. quæst. 143. art. 1. triplices partes assignat temperantiæ, nempe integrales, subiectiuas, & potentiales. Integrales sunt duæ, nempe verecundia per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ oppositam, & honestas per quam aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam quamuis pulchritudo conueniat cuilibet virtuti, maximè tamen competit temperantiæ, vt traditur quæst. 141. art. 2. ad 3. primò quidem secundum communem rationem temperantiæ, ad quam spectat conueniens quædam & moderata proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis: secundò verò, quia ea à quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine, eique conueniunt secundum naturam bestialem, ex quibus proinde homo censetur maximè deturpari. Quare cùm temperantia tollat eiusmodi fœditatem, consequenter pulchritudo ei præcipuè competit.

Partes verò temperantiæ subiectiuas plures facit, partes enim subiectiuæ alicuius virtutis sunt species eius, quæ diuersificari debent secundum diuersitatem materiæ, vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quę diuiduntur in duo genera, nam quædam ordinantur ad nutrimentum, & in his quantum ad

cibum est abstinentia, & quantum ad potum, sobrietas. Quædam verò ordinantur ad generationem, & in his quantum ad delectationem principalem, est castitas; quantùm verò ad alias minùs præcipuas, attenditur pudicitia.

Denique partes potentiales temperantiæ multiplices statuit, quæ nimirum in aliqua materia minùs difficili cum proportione versantur, seu quæ appetitum refrænant, & moderationem in affectibus quocunque ferantur statuunt, eo modo quo temperantia motus appetitus circa delectationes tactus coercet. Itaque moderatio potest requiri tum in internis animi affectibus, tum in motibus corporis, tum etiam in rebus externis.

In internis motibus moderatione indigentibus, præter nimium affectum voluptatum, quę temperantia refrænat, occurrit primùm motus voluntatis ex impetu passionis ortus, quem refrænat continentia. Deinde motus spei, & consequens audaciæ quem humilitas reprimit. Tertiò motus iræ in vindictam tendens, quem refrænat mansuetudo seu clementia.

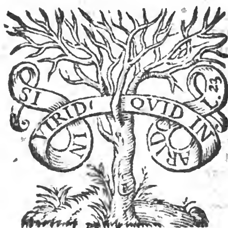
Circa motus externos moderationem facit modestia, quæ tres partes complectitur, nempe bonam ordinationem eorum quæ aguntur, ornatum qui decentiam obseruet in iis quę fiunt, & austeritatem qua in colloquiis decorum obseruatur, iuxta personarum conditionem.

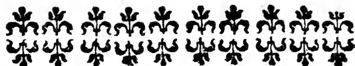
Tandem circa exteriora dupliciter moderatio est adhibenda, primò vt superflua non requirantur, & quoad hoc ponitur parcitas. Secundò vt non nimis exquisita requirantur, sicque ponitur moderatio, vel simplicitas, quæ etiam modestia in cultu vocari solet, vt distinguatur à modestia morum, quæ actus externos corporis rectè componit. Plura de hac, aliisque

virtutibus Moralibus videri poſſunt apud S. Doctorem quæſtionibus citatis, aliiſque ſequentibus; adeoque hæc pauca pro noſtro inſtituto ſufficiant, vt finis tandem imponatur Philoſophiæ noſtræ quadripartitæ, quam non ſine ſpeciali Dei auxilio, hucuſque perduximus.

Domino Ieſu Chriſto, æterni Patris coæterno Filio, nec non puriſſimæ ipſius matri ſit laus & gloria in perpetuas æternitates. Amen.

FINIS.





THESES
PHILOSOPHIÆ
MORALIS,
SEV ETHICÆ.

EX PROOEMIO.



THICA ad rectam morum institutionem tota tendit, adeoque hoc nomine, seu disciplina Moralis vulgò appellatur.

Ethica non est sapientia, nec intellectus, nec mera opinio, multo minùs inter habitus erroneos numeranda, nec etiam est ars propriè dicta, sed est verè & propriè scientia.

Habitus Ethicæ non distinguitur realiter à prudentia, saltem partialiter, & inadæquatè spectata. Versatur enim circa operationes honestas in genere: Prudentia verò iudicat quid hic & nunc agendum sit in particulari: Potest autem idem habitus ad vtrumque hoc munus interdum sufficere.

Actiones humanæ sunt obiectum materiale Philosophiæ Moralis, eædemque vt dirigibiles ad bonum Morale seu ad honestatem,

sunt illius obiectum formale.

Ethica debet annumerari inter partes Philosophiæ.

Ethica est scientia practica, quæ versatur circa obiectum suum, modo practicò & operabili; quamuis autem nonnulla speculatiuè tractet, id non impedit quin absolutè sit practica, quia eiusmodi tractationes adduntur ad maiorem eorum illustrationem, quæ proximè ad praxim spectant.

Philosophia Moralis reliquis Philosophiæ partibus longè est vtilior, adeoque in ea addiscenda enixiùs est incumbendum: Potestque non incongruè definiri in hunc modum: Est scientia practica quæ versatur circa actus voluntatis vt dirigibiles ad bonum Morale.

Philosophia Moralis vulgo diuiditur in Monasticam, seu solitariam, Oeconomicam, seu domesticam, & Politicam seu ciuilem, quæ diuisio quamuis à quibusdam recentioribus non probetur; quamuis item Aristoteles non adeò accuratè tres illos status distinxerit nec ex professo, de Oeconomica tractarit non tamen est reprobanda, cùm dubitari nequeat, quin separatim possint tractari quæ spectant ad vitam hominis priuatam, sine ordine ad societatem vllam, siue Oeconomicā, siue Politicam.

EX CAP. I. LIBRI I.

Art. I. EX sententia veterum relata ab Aristotele, bonum est quod omnia appetunt. Quouis autem sensu accipiatur illa definitio siue de summo bono, siue de bono in communi, &c. Plerumque iudicatur imperfecta, etiam ab Authoribus qui eam admittunt, quia non sumitur ab essentia boni, sed à quadam illius proprietate. Quare bonum meliùs definitur, id quod cuique conueniens

est, quam id quod omnia appetunt.

Nonnullæ definitiones boni possunt afferri, quarum 1. tribuitur Diogeni stoico, qui dicebat id esse bonum quod natura est absolutum, seu quod est secundum naturæ perfectionem. 2. Platoni dicenti id esse bonum, quod sibi satis est, nec aliud quidpiam expetit, nec alio refertur. 3. Plotino asserenti, bonum esse primi boni participationem & delibationem, reiiciendæ tamen: Et standum primæ.

In plantis rebusque inanimatis non est proprius & formalis appetitus, est tamen illis propensio quædam naturalis, quâ inclinantur in proprium bonum, quæ à Philosophis appetitus innatus vocari solet. Art. 2.

Voluntas non potest ferri in malum, vt malum, sed sub aliqua ratione boni: fertur verò in minùs bonum, non quatenus dicit malum, seu priuationem maioris boni, sed quatenus in se bonum & amore dignum: necnon & bonum necessario amplectitur, quoad specificationem, non quoad exercitium: quod ad libertatem & ad meritum sufficit.

Bonum tribus præcipuè modis diuiditur. In primis bonum aliud est Metaphysicũ, seu transcendens, aliud Physicum, seu naturale, aliud Morale. 2. diuiditur in honestum, iucundum & vtile. 3. bonum ita diuiditur vt alia sint bona animi, alia corporis, alia ab extrinseco aduenientia. Art. 3.

Bonitas naturalis non videtur distincta à transcendentali, nisi quoad voces: Bonitas autem Moralis distinguitur à transcendentali, seu naturali.

Bonitas transcendentalis est ex se inuariabilis, bonitas verò Moralis pendet à libertate, & innumeris modis mutari potest.

Quamuis 2. loco allata boni diuisio possit competere bono communissimè sumpto, negari tamen non potest quin ea sit magis propriè diuisio boni humani, seu quod ab homine appeti potest.

EX CAP. II.

Art. 1. NOmen finis valde est ambiguum multaque significat. Vt plurimum verò, saltem apud Philosophos, finis dicitur id quo mouetur agens ad operandum, quo sensu finis definiri solet, id cuius gratia aliquid fit.

Finis exercet causalitatem suam circa actum voluntatis, quo intenditur & amatur, non tantum circa electionem mediorum.

Finis causat sub ratione boni & cōuenientis.

Cum voluntas non feratur in incognitum, ea non trahitur à fine nisi sub ratione boni.

Finis non causat secundum esse intentionale quod habet in mente, sed secundum esse reale quod in se habere potest, vel reipsa, vel secundum nostram apprehensionem. Hoc autem intelligitur de fine à cognitione distincto.

Dubium non est quin ratio causandi finis bono honesto & delectabili conueniat, non autem vtili.

Bonum & finis non reciprocantur.

Finis non est obiectum adæquatum voluntatis terminatiuum & materiale, est tamen illius adæquatum obiectum motiuum & formale.

Art. 2. Finis variæ tradi solent diuisiones. Prima in finem cui, & finem cuius gratia. 2. in finem qui in sola actione consistit, & eum, qui aliquod opus externum relinquit. 3. in finem operis & finem operantis. 4. in obtinendum & faciendum. 5. in proximum, seu interme-

dium, & remotum seu vltimum. 6. in finem vltimum secundum quid, seu in certo genere, & finem vltimum simpliciter, seu in omni genere. 7. in finem vltimum materialem, & formalem. 8. in obiectiuum & formalem.

Homini conuenit agere propter finem. *Art. 3.*

Non immerito finis dicitur principium in operabilibus, cùm sit omnium causarũ prima.

Actio aliqua dicitur voluntaria vel quia imperatur, vel quia elicitur à voluntate: actus autem à voluntate elicitus non potest esse vltimus finis.

Etiam irrationalia agunt propter finem.

In operatione Dei duo sunt consideranda. Nempè ipse actus internus diuinæ voluntatis, & opus externum ab eo procedens: Certum est autem opus Dei externum vltimo ad Deum tendere, vt ad causam suam finalem; circa vero opus internum duò statuenda sunt. 1. Deum non agere propter finem, vt finis sumi solet pro causa, eaque ab efficiente realiter distincta. 2. Deum impropriè agere propter finem.

Duplici sensu dici potest esse finem aliquem vltimum humanarum actionum. 1. vt in qualibet serie actionum assignari possit aliquis finis, qui dicitur vltimus negatiuè. 2. ita vt omnes omninò actiones, cuiuscunq; generis sint, referantur ad eundem finem vltimum, qui proinde sit vltimus positiuè. *Art. 4*

Homo nõ potest operari propter plures fines vltimos. Omnes autẽ homines habent eundem finem vltimum generatim & formaliter spectatum, non verò speciatim & formaliter.

Idem est hominis & aliarum creaturarum finis vltimus, quantum ad rem, non autem quantum ad consequutionem, & adeptionem.

EX CAP. III.

Art. 1. EX Aristotele tres sunt magis insignes & notæ vitæ formæ, quæ omnes non sine ratione in eo conueniunt vt beatitudinem collocandam putent in re aliqua ad vitam humanam spectante, etsi in re illa designanda inter se non consentiant. 1. est vulgaris quæ tota in consectandis corporeis voluptatibus versatur. 2. ciuilis seu Politica, quæ in rebus gerendis ad Rempublicam spectantibus occupatur. 3. denique in contemplatione posita est. Primum vitæ genus beatitudinem in voluptate constituit. 2. in honore qui rebus bene gestis in Republica acquiritur. Refelluntur autem ambo ab Aristotele. de 3. nihil; aut pauca.

Art. 2. Beatitudo obiectiua non potest consistere in diuitis externis neque etiam in potestate, gloria, honore, aliisque bonis externis.

Art. 3. Beatitudo non consistit in bonis corporis, puta in pulchritudine, valetudine, robore, delectationibus sensuum, &c. neque verò etiam in naturalibus animi bonis, putà in virtute aut scientia.

Ea est fœlicitatis conditio, vt sit stabilis & firma, habeatque rationem finis vltimi, qui nempe ad aliquid vlteriùs non ordinetur; hoc item illius proprium, vt eum qui illa potitur summè beet, eius animum ingenti lætitia perfundat, omnemque ab eo miseriam excludat.

Art. 4. Beatitudo obiectiua in Deo constituenda est.

Obiectum beatitudinis in solo Deo constituendum est: conditiones enim illius nulli quam Deo competere possunt.

EX CAP. IV.

EX communi ſententia, beatitudo formalis non conſiſtit in quodam illapſu diuinæ ſubſtantiæ in ipſum beatum. *Art. 1.*

Beatitudo non eſt conſtituenda in eſſentia animæ per illapſum Dei in illam.

Opinio antiqua quæ docet formalem beatitudinem conſiſtere in viſione ipſa increata, quâ Deus ſeipſum videt, ita vt hæc viſio communicetur homini, & per eam fiat formaliter beatus, iamdiu è Scholis ablegata eſt & refellitur, quia ſi homines formaliter ſunt beati per viſionem increatam Dei, ergo omnes ſunt æqualiter beati, at conſequens eſt abſurdum & repugnans Scripturæ ſacræ, ergo & antecedens. *Art. 2.*

Beatitudo formalis conſiſtit in aliqua operatione ipſius beati: Includit enim vitam actualem ipſiuſmet beati, quæ non poteſt intelligi ſine aliqua eiuſdem beati actione, dicit item illa beatitudo perfectiſſimam coniunctionem beati cum obiecto quæ neceſſario inuoluit aliquam beati actionem. *Art. 3.*

Beatitudo formalis non eſt poſſeſſio in actu primo obiecti beatifici, ſed in actu ſecundo: talis autem poſſeſſio non conſiſtit in quodam iure operandi circa obiectum, ſed in actuali operatione.

Præmium non ſemper conſiſtit in actione præmiantis, ſed interdum in actione illius qui præmio donatur: vnde quòd beatitudo formalis in operatione ipſius beati conſtituatur, id non impedit quin rationem præmij habere poſſit.

Beatitudo formalis non conſiſtit in vlla operatione partis ſenſitiuæ, ſed in operatione aliqua partis intellectiuæ. *Art. 4.*

Art. 5. Beatitudo formalis duobus modis spectari potest. Primò essentialiter vt comprehendit tantum eum actum qui est de essentia illius, & quo intellecto subsistit essentialis beatitudo, etsi de aliis non cogitemus. 2. integraliter & completiuè, provt includit quicquid ad fœlicitatem hominis integrandam concurrit.

Formalis beatitudo primo modo spectata in solo actu intellectus consistit, non verò siue totaliter siue partialiter in actu aliquo voluntatis.

Art. 6. Formalis beatitudo huius vitæ consistit in ea cognitione, quàm de Deo in hoc statu assequi possumus. Duplex huius vitæ beatitudo potest assignari, altera naturalis, altera supernaturalis. Posterior quæ solis Christianis conuenit, est lòngè perfectior priori, quæ omnibus hominibus ratione vtentibus communis est.

Non modo beatitudo naturalis huius vitæ est valde imperfecta, sed etiam supernaturalis. Formalis beatitudo alterius vitæ in clara Dei visione consistit.

Clara Dei visio excedit statum huius vitæ, viresque naturales, nec nisi virtute aliqua extraordinaria, & supernaturali obtineri potest.

Ad claram Dei visionem assequendam non sufficit remotio impedimentorum quæ ex parte corporis obstant, ne animus humanus ad illam assurgere possit, sed præterea requiritur vt animus positiuè iuuetur ad videndum Deum, per auxilium aliquod ordinis supernaturalis. Quo fit vt neque animæ separatæ, neque Angeli ipsi etiam perfectissimi per vires naturæ perspicuam Dei cognitionem assequi possint.

Art. 7. Certum est hominem de facto creatum esse ob æternam beatitudinem, quæ in visione clara Dei consistit; In dubio autem, an potuerit

Deus creare hominem sine ordine ad claram ipsius visionem, quamuis nonnulli negent oppositum cum communi tamen sententia tanquam certum tenendum est: vnde

Possibilis est status ille, quem vocant puræ naturæ in quo scilicet homo producatur sine gratia & peccato, & cum iis tantum perfectionibus aut defectibus, qui illi naturaliter competunt, siue ex parte animæ, siue ex parte corporis, adeo vt ad beatitudinem tantum naturalem, qualis sine auxilio supernaturali, & indebito obtineri potest, ordinetur.

EX CAP. V.

DElectatio requiritur ad beatitudinem. Quadrupliciter autem aliquid requiritur ad aliud. 1. Sicut præparatiuum & præambulum ad illud. 2. sicut perficiens. 3. sicut coadiuuans extrinsecus. 4. sicut concomitans; & hoc vltimo modo, ex S. Doctore, delectatio requiritur ad beatitudinem. *Art. 1.*

Delectatio nihil est aliud quam quies in bono adepto; & causatur ex quiete non quidem in genere causæ efficientis, sed in genere causæ formalis.

Quantum est discrimen inter beatitudinem huius & futuræ vitæ, tantum est inter vtriusque delectationem.

Ex clara Dei cognitione sequitur necessariò amor illius etiam quoad exercitium, & ex amore gaudium, seu delectatio.

Deum videntes immediatè & de Deo ipso, & de ipsa visione delectantur.

Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem perfectam alterius vitæ. Hæc autem rectitudo voluntatis est effectus ipsius beatitudinis qui ex ea necessario profluit, ita vt qui videt essentiam diuinam non possit Deum non *Art. 2.*

amare, & consequenter non habere rectam voluntatem.

Ex vi visionis beatificæ oritur necessario actualis Dei amor, isque intensissimus, cum quo peccatum stare non potest, sicque beatus ex vi istius visionis impeccabilis est.

Art. 3. Nihil repugnat ex rei natura quin anima humana à corpore separata beatitudine perfrui possit, si aliunde non impediatur.

De facto animæ iustorum post mortem fruuntur clara visione diuinæ essentiæ, neque earum beatitudo essentialis vsque ad corporum resurrectionem differtur.

Art. 4. Essentialis animæ beatitudo non minuitur, nec intensiuè augetur ex consortio corporis: Augetur autem extensiuè ex coniunctione cum corpore.

Bona corporis dispositio requiritur ad beatitudinem corporis omnibus modis perfectam, tum antecedenter, tum consequenter.

Homines resurrecturi sunt cum natiua effigie, ita vt quilibet discernere possit ex vultu eos quos hic nouit, etsi in beatis futuri non sint defectus corporis quos à natiuitate, vel aliunde contraxerunt. Resurrecturi autem sunt ea ætate qua Christus resurrexit, habiturique sunt eandem corporis quantitatem quam natura non errante habuissent, vnde sicut inter illos erit vultuum dissimilitudo, ita & quantitatis inæqualitas.

Beati omnes resurrecturi sunt cum quatuor eximiis dotibus, claritatis, impassibilitatis, agilitatis, & subtilitatis.

Art. 5. Ad beatitudinem huius vitæ requiruntur bona externa, non autem ad felicitatem alterius vitæ.

EX

EX CAP. I. LIB. II.

ACtionum quæ ab homine fiunt, eæ propriè dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo. Art. 1.

Differt homo à Creaturis irrationalibus in eo quòd est actuum suorum dominus: vnde illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo est dominus: cumque homo sit dominus suorum actuum, per rationem, voluntatem, seu per liberum arbitrium, hinc sequitur eas actiones dici propriè humanas, quæ ex voluntate humana seu ex libero arbitrio procedunt.

Falluntur hi qui liberum confundunt cum voluntario ita vt ad libertatem actionis ex eorum sententia sufficiat quod voluntariè, seu sponte facta sit. Art. 2.

Hallucinantur & ij qui voluntarium vice versa confundunt cum libero, adeo vt nullum voluntarium admittant præter id quod perfectè liberum est, id est quod fit cum indifferentia ad vtrumlibet.

Voluntarium ita comparatur cum libero vt latius pateat.

Non omnis actio voluntaria potest dici Moralis. Art. 3.

Non est idem formaliter actionem esse Moralem & esse liberam.

Actus Moralis constituitur in ratione Moralis per ordinem ad suum obiectum moraliter spectatum.

Voluntati potest inferri violentia quoad actus imperatos, non quoad actus elicitos, quod postremum intelligendum est de violentia positiua, non de priuatiua. Quod autem voluntas possit violentiam pati in actibus imperatis, id non sic est accipiendum, vt aliquis actus Art. 4.

possit esse simul & à voluntate imperatus, & voluntati violentus, sed vt actus illi possint fieri per violentiam, qui aliàs à voluntate imperari solent.

Violentia causat inuoluntarium.

Art. 5. Quæ ex metu fiunt, sunt mixta ex voluntario & inuoluntario, ita tamen vt simpliciter sint voluntaria, secundum quid verò inuoluntaria.

Non tantum præcepta Ecclesiæ non obligant in graui metu exterius incusso, sed nequidem naturalia, aut diuina affirmatiua.

Art. 6. Concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium.

Passio appetitus sensitiui se habet ad liberum arbitrium & antecedenter & consequēter.

Art. 7. Ignorantia eatenus causat inuoluntarium, quatenus priuat cognitione, quæ præexigitur ad voluntarium.

Ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. 1. antecedenter. 2. concomitanter. 3. consequenter.

Ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter.

Ignorantia concomitans non causat actum, sed tantùm illum comitatur: idque duobus modis. 1. ita vt sit antecedens & inuincibilis. 2. ita vt sit consequens & vincibilis.

Ignorantia concomitans antecedens causat non voluntarium; Consequens autem si sit voluntaria, actus cum ea elicitus est voluntarius.

EX CAP. II.

Art. 1. Liberum illud est quod aliquo vinculo exsolutum est: vnde tot sunt libertates, quot sūt vincula à quibus homo liberari potest. Alia est enim libertas à seruitute legis Mosaicæ, quæ Christianis, alia libertas à peccato,

quæ iustis, alia libertas à corruptione quæ beatis competit : alia libertas naturalis quæ omnibus hominibus à natura indita est, & per quam maximè in suis operationibus à modo agendi brutorum distinguuntur.

Sententia Catholica statuit in homine etiam post peccatum primi parentis, mansisse arbitrium non modo à coactione, sed etiam à necessitate agendi liberum. Duplex est necessitas. Alia antecedens, alia consequens. Prior repugnat libertati propriè sumptæ. Posterior non item.

Duplex est libertas. Alia specificationis seu contrarietatis. Alia contradictionis, seu exercitij. Prior in eo consistit vt possimus aliquid, vel illius oppositum. Posterior vt possimus aliquid velle aut non velle.

Prædeterminatio Physica in eo consistit quòd sit entitas aliqua recepta in voluntate antecedenter ad operationem illius, cuius positio ex sola Dei volũtate pendeat, quę necessaria sit ad omnes actus siue bonos, siue malos materialiter spectatos, & qua posita necesse sit voluntatem operari actum illum particularem, ad quem impellitur, non quidem necessitate antecedente, sed consequente. *Art. 2.*

Prædeterminatio Physica, vt superiùs intellecta repugnat libertati, adeoque ad liberum arbitrium requiritur absolutio à prædeterminatione Physica.

Ex hoc quod prædeterminatio Physica repugnet libertati in genere, manifestè sequitur eam non posse conciliari cum vllo actu libero in specie, cuiuscunque conditionis sit. *Art. 3.*

Nulla est causa qua voluntas determinetur ad actum peccati, & ideo Deus iustè de peccatis vindictam sumit : vnde falsum, est quod *Art. 4.*

aliqui asserunt, hominem ad singulos actus malos à Deo Physicè prædeterminari.

Voluntas hominis ideo est directè causa peccati quia seipsam interiùs mouet & inclinat ad actum peccati.

Art. 5. Modus naturalis agendi voluntatis, vt est potentia libera, non in eo consistit tantùm, vt obiectum repræsentetur ab intellectu sub indifferentia, sed in eo maximè, vt voluntas ipsa sit indifferens ad tale obiectum amplectendum, vel non amplectendum.

Si aliqua præuia determinatio requiritur ex parte Dei ad actus omnes voluntatis, ea sufficit qua voluntas est determinata à Deo ad bonum in communi.

Art. 6. Deus neminem statuit absolutè conuertere, vel saluare per auxilia gratiæ, nisi præuia scientia, qua nouit eum conuertendum & saluandum, si per talia auxilia alioqui repudiabilia vocetur.

Error est dicere primam gratiam expectare consensum naturalem nostræ voluntatis, qui illam aduocet & mereatur: non tamen est error, sed Catholica doctrina, affirmare gratiam, quâ homo iam misericorditer præuentus est, & excitatus ad opus bonum, expectare consensum liberum voluntatis, vt simul cum illa tale opus edat.

Art. 7. Actus peccati non debet reduci in Deum, vt in causam Physicè prædeterminantem, sed vt in causam intimè cooperantem.

Influxus Dei ad operationes causarum secundarum ita attemperatus est, vt nonnisi cum earum influxu coniunctus quicquam producere possit. Vnde non potest concipi quòd Deus prius influat ad actus vitales siue bonos siue malos volũtatis creatæ quàm volũtas ipsa.

EX CAP. III.

Libertas, seu liberum hominis arbitrium non dicit actum, sed aliquid per modum permanentis. Nec refert quod liberum hominis arbitrium idem sit ac liberum iudicium, aut libera electio, iudicium autem & electio, actum dicant, non potentiam, vel habitum, interdum enim nomine actus intelligitur potentia, & est principium illius. *Art.* 1.

Libertas non est habitus, sed dicit potentiam, eamque simpliciter actiuam.

Libertas non est formaliter in intellectu, sed in voluntate. *Art.* 2.

Etsi formalis libertas sit tantum in voluntate, radix tamen libertatis est in ipso intellectu.

Ad libertatem voluntatis non sufficit quod obiectum proponatur illi ab intellectu sub indifferentia illud amplectendi, vel non amplectendi. *Art.* 3.

Vt voluntas aliquid velit, non est necessarius actus præuius intellectus, quo iudicet hic & nunc spectatis circunstantiis, absolutè esse volendum.

Non debet admitti ad actus voluntatis iudicium aliquod præuium adeò efficax, vt eo posito voluntas non possit non operari.

Liberum arbitrium fertur tantum in bonum. *Art.* 4.

A nemine negari potest quin liberum arbitrium versetur propriè circa media.

Negari non potest quin liberum arbitrium versetur aliquo modo circa finem.

Absolutè dici potest liberum arbitrium non esse finis formaliter spectati, sed tantum mediorum ad finem illum assequendum.

Vnus est & idem motus seu actus voluntatis quo fertur in finem, vt est ratio volendi media, & in media ipsa. Alius vero est actus quo

voluntas fertur in ipsum finem absolutè, imò aliquando præcedit tempore

Non potest dari actus aliquis voluntatis neuter, id est, qui nec sit circa finem, nec circa media.

Art. 5. Reiicitur sententia quæ asserit actiones tantum futuras, non autem præsentes, esse in potestate liberi arbitrij.

Eodem puncto temporis & prius natura quàm voluntas operetur, potest non operari, adeoque pro sua libertate impedire potest ne existat operatio eo ipso momento quo esse incipit. Imò non potest id prius impedire.

Art. 6. Libertas actus est mera denominatio extrinseca à potentia libera, à qua elicitur.

In actu libero nihil reperitur reale quod non possit esse in actu non libero, reperitur tamen aliquid morale, nimirum quod ad meritum vel demeritum imputari possit: hoc autem habet præcisè ex eo quòd pendet à causa libera, à qua potuit fieri, vel non fieri.

EX CAP. IV.

Art. 1. Volitio est actus, quo amplectimur finem simpliciter, quatenus est nobis bonus & conueniens.

Fruitio est actus potentiæ appetitiuæ.

Fruitio videtur pertinere ad amorem vel delectationem. Non quod fruitio sit æqualiter amor & delectatio: etsi enim amor ad fruitionem requiratur, non tamen est formaliter fruitio, sed tantum causaliter. Delectatio autem est formaliter fruitio.

Frui conuenit naturæ rationali secundum rationem perfectam; conuenit brutis secundum rationem imperfectam: aliis creaturis nullo modo conuenit.

Fruitio est tantum vltimi finis.

Malè Durandus qui contendit non Deum, sed visionem Dei esse immediatum fruitionis obiectum.

Fruitio perfecta est finis realiter habiti, imperfecta vero, habiti tantum in intentione.

Intentio, primò & principaliter pertinet ad voluntatem. Voluntas potest intendere id quod per se bonum est & amabile, siue sit finis vltimus, si per aliqua media comparari potest. *Art. 2.*

Plura inter se subordinata possunt simul intendi, non solum eodem tempore, sed etiam eodem actu; non quidem considerata per modum plurium, sed per modum vnius.

Actus electionis materialiter est actus voluntatis; formaliter autem actus rationis. *Art. 3.*

Electio non competit brutis animalibus.

Electio non est nisi de mediis; contingit tamen interdum id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem.

Electio est tãtum eorum quæ per nos aguntur nec non & tantum possibilium. Non autem opus est ad electionem, vt medium verè sit possibile, sed saltem vt tale existimetur. Etsi electio, cum sit volitio efficax, non possit esse nisi possibilium, volitio tamen simplex, & inefficax, potest versari circa impossibilia.

Homo liberè eligit.

Ex duobus bonis propositis potest voluntas eligere illud quod minus bonum est.

Quando vnicum tantum est medium ad finem assequendum, electio illius est necessaria ex hypothesi, quòd quis finem efficaciter intendat. Non est autem eiusmodi electio necessaria absolutè, sed tantum ex suppositione intentionis efficacis finis.

Cõsilium non est nisi de mediis, nec non nisi de iis quæ sunt in nostra potestate: Non *Art. 4.*

est tamen de omnibus quæ à nobis fieri possunt

In consultatione seruatur ordo resolutorius, quatenus à fine intento procedimus ad media proxima & remota, vt à toto ad partes. In executione verò proceditur ordine compositionis

Consilium non procedit in infinitum, siue ex parte principij, siue ex parte termini.

Art. 5. Consensus est actus virtutis appetitiuæ potius quàm apprehensiuæ.

Consensus sæpe sumitur pro actu intellectus & significat conformitatem in iudicio.

Consensus non conuenit brutis animalibus: ad consensum enim non sufficit determinatio appetitus ad vnum, sed requiritur determinatio libera, qualis non est in brutis.

Operis executio non tantum sequitur ex consensu, sed etiam ex naturali impetu.

Consensus non est de fine, sed de mediis ad finem necessariis.

Consensus dicit simplicem effectum medij ad finem consequendum: electio verò dicit actum quo ex pluribus mediis propositis, vnum præfertur alteri: vnde potest esse consensus sine electione.

Consensus pertinet solum ad superiorem animæ partem.

Art. 6. Vti primò & principaliter est voluntatis, vt primi mouentis, rationis vt dirigentis, & aliarum potentiarum, vt exequentium.

Operatio potentiæ voluntati subordinatæ, est vsus talis potentiæ, non tamen ita vocatur respectu ipsius potentiæ, à quâ immediatè elicitur, sed per ordinem ad voluntatem, quatenus fit ex imperio illius. Vnde duplex est vsus: Actiuus & passiuus. Actiuus est actus quo voluntas mouet potentiam ad operandum. Passiuus est illa potentiæ operatio, vt fit ex motione voluntatis.

Vti non conuenit brutis animalibus.

Vſus non eſt vltimi finis, ſed eorum tantum quæ ſunt ad finem. Latè tamen ſpectatus poteſt eſſe reſpectu vltimi finis obiectiue ſpectati, quatenus refertur ad poſſeſſionem.

Vſus ſequitur electionem ſi referatur ad idem. Interdum eſt actus realiter diſtinctus ab electione, nonnunquam verò coincidit realiter cum electione.

Imperare eſt eſſentialiter actus rationis præſuppoſito actu voluntatis: Vnde non competit brutis. Art. 7.

Vſus eſt imperio poſterior: vnde ille eſt ordo inter cōſilium, electionem, imperium & vſum, quod poſt conſilium, ſeu iudicium rationis, ſequitur electio medij, tum imperium iubens executionem ac tandem vſus ſeu executio.

Imperium & actus imperatus realiter & quoad naturam diſtinguuntur, non autem moraliter quia in vtroque eſt eadem bonitas & malitia.

Actus voluntatis à nobis imperantur. Vnus autem actus voluntatis non poteſt imperari niſi per actum præcedentem eiuſdem voluntatis, cùm ſola ordinatio rationis, ſeu locutio interna ad imperium non ſufficiat.

Actus rationis ſemper imperari poſſunt quoad exercitium, intelligendo de actibus qui aliquem libertatis vſum ſupponunt.

Apprehenſio intellectus non eſt in noſtrà poteſtate quoad obiecti ſpeciem: quod vero ſpectat ad obiectum obſcurum, iudicium de illo quoad ſpeciem, eſt in noſtra poteſtate.

Ratio præeſt appetitibus iraſcibili & concupiſcibili, non principatu deſpotico, ſed politico.

Actus vitæ vegetabilis non imperatur; indi-

S v

recté tamen subiicitur voluntati, quatenus potest voluntas illi materiam ministrare, vel negare. Idem dicendum de facultate vitali residente in corde quæ continuum illius arteriarum pulsum causat. Respiratio tamen quæ ad facultatem vitalem refertur aliquanto tempore contineri potest, sicque voluntati subiicitur. De sensibus externis idem sentiendum ac de actibus vitæ vegetantis.

Omnes motus membrorum quæ mouentur à potentiis sensitiuis subduntur imperio rationis, non autem ij qui consequuntur vires naturales. Ideo autem subduntur quia eorum actus pendent immediatè à potentia loco motiua quæ voluntati despoticè obedit.

EX CAP. V.

Art. 1. Bonitas & malitia humanorum actuum præcipuè sumendæ sunt ab obiecto, quod intelligēdum est in genere moris. Ad bonitatem vel malitiam actus duo requiruntur. Primò libertas, secundò conformitas, vel difformitas cum recta ratione: porrò actus internus habet ab externo bonitatem vel malitiam quoad conformitatem, vel difformitatem, externus verò ab interno quoad libertatem: quo fit, vt quamuis actus interni obiectum sit actus externus, id non officiat quin actus humanus sumat bonitatem, vel malitiam ab obiecto.

Art. 2. Bonitas & malitia actus sumitur ex circonstantiis. Idque dupliciter: Primò, ita vt circunstantia addat actui speciem bonitatis & malitiæ, distinctam ab ea quæ sumitur ab obiecto. 2. ita vt non addat nouam speciem bonitatis aut malitiæ, sed præcedentem accidentaliter tantum augeat.

Interdum circunstantia efficit, vt actus qui ex sua ratione est indifferens, sit bonus aut ma-

lus, tuncque tribuit circunſtantia primam ſpeciem moralem actui. In his autem caſibus circunſtantia habet rationem obiecti adeoque prædicti actus non dicuntur boni aut mali ex circunſtantiis, ſed ex obiecto.

Interdum contingit vt peccatum ſit valde graue ratione obiecti, & valde leue ratione circunſtantiarum.

Actus humanus eſt bonus vel malus ex fine; pendetque à fine ſiue bono ſiue malo, ſicque ab eo bonitatem vel malitiam accipit. *Art.* 3.

Quadruplex in actibus humanis bonitas poteſt conſiderari. Prima ſecundum genus, quę competit actioni, vt actio eſt. 2. Secundum ſpeciem, quæ ſumitur per ordinem ad obiectum conueniens. 3. ſecundum circunſtantias, quaſi ſecundum quædam accidentia. 4. ſecundum finem quaſi ſecundum habitudinem ad bonitatis cauſam.

Actus humanus varias ſpecies accipit ratione obiecti & finis.

Bona intentio vitiatur per malam electionem: & ita vitiatur, vt non ſolum electio ſit mala, ſed etiam intentio ipſa alioqui per ſe bona, ex electione illa malitiam cō trahat. Duo actus non ſunt æquales quoad bonitatem & meritum propter finis æqualitatem.

Vt actus ſit bonus, non debet expreſsè referri ab operante in finem bonum: Vnde

Errant qui docent opera omnia quæ non fiunt ex motiuo perfectæ charitatis in Deum, eſſe peccata.

Bonitas & malitia actus pendent aliquo modo à ratione: cum hoc tamen diſcrimine, quod ratio debeat expreſſius oſtendere bonitatem obiecti quam illius malitiam. *Art.* 4.

Conſcientia communiter diuiditur in rec-

tam, erroneam, dubiam, probabilem, & ſcrupuloſam.

Voluntas diſcordans à conſcientia errante, eſt mala.

Voluntas quæ concordat cum conſcientia, ſeu ratione errante non eſt mala, quando error ille eſt inculpabilis; eſt autem mala, quando error eſt culpabilis.

Non eſt peccatum agere contra conſcientiam ſpeculatiuè dubiam, modò dubium in praxi rationabiliter deponatur, & quis iudicet ſibi licitum eſſe hic & nunc agere. Eſt autem peccatum agere contra conſcientiam practicè dubiam.

Licet ſequi in praxi opinionem probabilem, relicta ea quæ probabilior videtur.

Art. 5. Bonitas voluntatis humanæ magis dependet à lege æterna quàm à ratione humana, & vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem diuinam recurrere.

Voluntas noſtra tenetur conformari diuinæ, ſpectatæ per modum cauſæ efficientis, ſeu dirigentis, quando præcipit vt aliquid velimus, non autem quando ſe habet tantum vt conſulens, & inſpirans.

Voluntas noſtra aliquò ſenſu debet eſſe conformis diuinæ ſecundum principium formale volendi, non alio.

Noſtra voluntas non neceſſario debet eſſe conformis diuinæ in obiecto volito, ſed poteſt illi laudabiliter repugnare.

Art. 6. Si in actu exteriori ſpectetur bonitas aut malitia quam habet, per ordinem ad finem operantis, tunc ſunt priùs in actu interiori bonitatis. Si verò in eodem actu exteriori ſpectetur eadem bonitas & malitia, quam habet ex obiecto & circonſtantiis, vt apprehenditur

per rationem, eo modo bonitas & malitia actus exterioris est prior bonitate & malitia interioris.

Quando actus exterior est bonus vel malus solùm ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas aut malitia actus voluntatis qui per se respicit finem, & actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cùm vero actus ille exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, tunc illius bonitas externa, & voluntatis quæ est ex fine, est alia.

Bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiæ, & circunstantiarum redundat in actum voluntatis.

Actus exterior non addit supra bonitatem aut malitiam actus interioris. *Art. 7.*

Opus externum vt refertur tantum ad vnam personam ex vna intentione bona, & ex alia mala, operantem, non est simul bonum & malum.

Fieri non potest vt actus internus, sit simul bonus & malus.

Probabilius videtur nullum actum internum voluntatis posse fieri successiuè ex bono malum.

EX CAP. VI.

EOrum sententia amplectenda est qui docent formalem bonitatem, seu honestatem actualem nihil aliud esse, quam consonantiam seu bonitatem actus humani cum recta ratione. *Art. 1.*

Formalis malitia peccati commissionis, est aliquid positiuum. *Art. 2.*

Peccatum dicitur priuatio, non quod formaliter sit priuatio, sed quia varias priuationes causat.

Datur actus aliquis indifferens secundum speciem. *Art. 3.*

Probabilius est non dari actum indifferentem in indiuiduo.

Art. 4 Actus humanus vt bonus, habet rationem rectitudinis, & vt malus, habet rationem peccati.

Actus humanus in quantum est bonus vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis, meriti vel demeriti, etiam apud Deum.

Art. 5. Ad actum meritorium requiritur, ex parte ipsius actus, quod sit liber, fiatque ex gratiæ adiutorio: ex parte operantis quod sit in statu gratiæ, & viator, & ex parte Dei, quòd adsit promissio de dando præmio ob tale opus. Peccator non meretur de condigno gratiam sanctificantem. Iustus potest & de condigno illius augmentum promereri. Non autem siue de condigno, siue de congruo, perseuerantiam stricte sumptam, sicut nec de condigno reparationem post lapsum.

Probabile est hominem mereri de condigno primam gloriam per actum contritionis vel amoris Dei super omnia, quo extra Sacramentum vltimatè disponitur ad iustificationem.

EX CAP. VII.

Art. 1. Passiones non sunt actus cognitionis siue intellectiuæ, siue sensitiuæ, sed affectionis seu appetitionis, quæ supponunt quidem præuiam agnitionem proportionatam, ab appetitu tamen efficienter eliciuntur.

Art. 2. Passiones diuiduntur ratione subiecti, quomodo diuiduntur in concupiscibiles, & irascibiles: & ratione obiecti, quod aliàs versentur circa bonum prosequendum, aliàs circa malum fugiendum.

In passionibus appetitus concupiscibilis est contrarietas, secundum obiecta tantùm, in

passionibus vero irascibilis est cõtrarietas, non modo secundùm obiecta, sed etiam secundum accessum & recessum ab eodem termino.

Vndecim passiones vulgò assignantur, quarum sex priores spectant ad appetitum concupiscibilem, quinque vero posteriores ad irascibilem; Plures quidem à nonnullis assignantur, attamen ad prædictas reduci possunt. *Art. 3.*

Passiones ex se neque sunt bonæ, neque malæ, sed quatenus subiacent imperio rationis, possunt esse bonæ, aut malæ. *Art. 4.*

Passiones non repugnant viro sapienti. *Art. 5.*

Passiones appetitus concupiscibilis per se loquendo & spectata rei natura, sunt priores passionibus appetitus irascibilis.

Inter passiones appetitus concupiscibilis, quæ feruntur in bonum, sunt priores illis quæ in malum tendunt.

Passiones appetitûs concupiscibilis sunt per se loquendo perfectiores passionibus appetitûs irascibilis. Inter has autem quæ consistunt in prosecutione boni sunt iis præstantiores quæ in auersione mali positæ sunt. *Art. 6.*

Inter affectus concupiscibilis in bonum tendentes, ij videntur perfectiores qui proximiùs se habent ad obiectum.

Affectus in malum tendentes eundem ordinem inter se habẽt, quem affectus in bonum.

EX CAP. VIII.

AMare nihil aliud est quàm velle alicui bonum: vnde colligitur amorem esse actum, quo volumus alicui bonum. *Art. 1.*

Quatuor sunt causæ amoris. Bonum, cognitio, similitudo, quæcunque alia passio; quibus addi potest quinta, amor ipse.

Multiplices sunt amoris effectus. Vnio, mutua inhæsio, ecstasis, zelus, amor denique est causa omnium quæ amans agit.

Odium est passio appetitus sensitiui, quâ malum respuitur simpliciter vt malum est.

Duplex est odium. Aliud abominationis, aliud desolationis.

Art. 2. Desiderium est passio appetitus concupiscibilis, quâ fertur in bonum quatenus absens.

Concupiscentia alia est naturalis, alia non naturalis.

Fuga est motus appetitus concupiscibilis auersantis malum absens.

Art. 3. Delectatio est passio, seu motus appetitus concupiscibilis, quo fertur in bonum sensibile, vt præsens & possessum.

Vt concupiscentiæ, ita & delectationes aliæ sunt naturales, aliæ non naturales.

Delectationes intellectuales sunt simpliciter maiores sensibilibus.

Vna delectatio potest esse alteri contraria.

Variæ sunt causæ delectationis. Operatio, memoria & spes, sensus externus. Tristitia duplici sensu considerata: idque per accidens, admiratio, &c.

Quatuor effectus delectationis assignantur. Dilatio, Sitis, & desiderium, contemplatio, operationis perfectio.

Art. 4 Tristitia est quædam ægritudo seu anxietas in appetitu sensitiuo ex præsentia tam reali, quam imaginaria mali sensibilis excitata.

Dolor sæpè confunditur cum tristitia: est tamen inter illa quædam distinctio.

Quatuor species tristitiæ assignantur. Misericordia, inuidia, anxietas & acedia.

Ad causas tristitiæ reduci possunt ea omnia quæ ad hoc conferunt, vt bono aliquo optato

priuemur, vel vt malum aliquod inuoluntarium sentiamus.

Varij sunt tristitiæ seu doloris effectus, in textu explanati.

Spes vt inter passiones numeratur, & distinguitur à spe, quæ est virtus Theologica, est affectus appetitus irascibilis qui fertur in bonum futurum, arduum quidem, sed possibile ad obtinendum. *Art. 5.*

Causæ spei sunt tum ea omnia quæ iuuant ad aliquid arduum consequendum, tum quæ efficiunt vt res sperata iudicetur obtentu possibilis, siue illud iudicium sit verum siue falsum: duo sunt effectus spei, causare amorem & iuuare, vt faciliùs fiat operatio.

Desperatio opponitur spei.

Audacia est motio appetitus sensitiui, quæ in prosecutione mali terribilis consistit. *Art. 6.*

Audacia excitatur à spe, & ab iisdem causis quæ generant spem.

Effectus audaciæ sunt afferre tremorem & frigiditatem membris exterioribus; Timor est passio, quâ appetitus irascibilis fugit malum imminens, quod difficilè posse caueri existimatur.

Sex sunt species timoris. Segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor & agonia. Causa generalis timoris est amor, & concupiscentia boni, quo priuari debemus.

Varij sunt effectus timoris in textu vidêdi.

Ira est motio appetitus irascibilis quo insurgitur in vindictam de iniuria accepta. *Art. 7.*

Tres assignantur iræ species. Fel, Mania & furor.

Variæ sunt causæ iræ, tam ex parte irascentis, quàm ex parte illius qui ad iram prouocat. Iræ effectus sunt, causare delectationem, &

feruorem circa cor, vsum rationis impedire, itemque & taciturnitatem causare.

EX LIB. III. CAP. I.

Art. 1. VIrtus Moralis constituitur sub genere habitus.

Differentia virtutis Moralis constitutiua & distinctiua est, vt rectè afficiat hominem ad actum honestum eliciendum.

Virtus Moralis potest definiri, habitus tribuens homini inclinationem ad rectè, & secundùm honestatem operandum.

Art. 2. Virtus ex Aristotele est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.

Virtus Moralis ita per se tendit ad bonum, vt nequeat habere actum malum, adeoque virtute nemo possit malè vti.

Art. 3. Nulla est propriè causa formalis virtutis Moralis, dici tamen potest formam illius intrinsecam esse illius quidditatem & essentiam.

Prudentia, quæ inter virtutes Morales nominatur, est in intellectu. Aliæ vero nempe Iustitia, Fortitudo & Temperantia sunt in voluntate.

Art. 4 Virtutes Morales non sunt nobis à natura congenitæ, sed per multorum actuum repetitionem in nobis producuntur.

Duplex est finis virtutis Moralis, Proximus & remotus. Proximus est operatio recta & honesta: Remotus est hominis beatitudo.

Virtuti Morali non potest addi finis malus ex intentione operantis, ita vt elici possit actus veræ virtutis ex prauo fine.

EX CAP. II.

OMnes virtutes Morales consistunt in medio quoad substantiam seu entitatiuè, ita vt inter duos habitus vitiosos sint constitutæ. *Art. 1.*

Virtus aliqua materialiter spectata potest magis ad vnum, quam ad aliud extremum vergere, sicque non est præcisè in medio illorum; non tamen si formaliter spectetur.

Virtutes Morales consistunt in medio effectiuè seu causaliter, adeoque etiam obiectiuè.

Virtutes intellectuales in medio consistunt. *Art. 2.*

Illud est discrimen inter virtutes Morales acquisitas, & Theologicas, quod Morales habent medium non modo ratione circunstantiarum, sed etiam ratione obiecti: Theologicæ vero non habent medium ratione obiecti, sed tantum attentis circunstantiis conditionis nostræ, sub quibus sapientia diuina statuit modum in actibus, quibus in Deum tendere debemus.

Virtutes Morales infusæ habent medium eodem modo ac acquisitæ.

Virtutes intellectuales nullam connexionem inter se habent. *Art. 3.*

Prudentia non potest haberi in gradu perfecto, vel heroico, sine aliis virtutibus, potest tamen in imperfecto.

Nulla virtus Moralis potest haberi sine prudentia.

Nulla virtus Moralis in gradu heroico vel perfecto spectata, esse potest sine omnibus aliis; potest tamen in gradu imperfecto.

Virtutes Morales prout sunt operatiuæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facul- *Art. 4.*

tatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri & sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentibus. Secundum autem quod sunt operatiuæ boni, in ordine ad vltimum finem supernaturalem, non possunt sic humanis actibus acquiri, sed debent infundi à Deo : & huiusmodi virtutes non possunt esse sine charitate.

Omnes virtutes Morales simul infunduntur cum charitate.

Fides & spes possunt esse sine charitate; non tamen sine illa perfectæ charitatis rationem habent.

Charitas non potest esse sine fide & spe.

Art. 5. Omnes virtutes non sunt inter se æquales.

Inter virtutes eiusdem speciei potest reperiri magna inæqualitas, secundum gradus intensionis, ita vt virtus vna in vno sit valde intensa, in alio valde remissa.

EX CAP. III.

Art. 1. PRudentia vt virtus Moralis spectata vulgo definitur, habitus cum vera ratione actiuus, circa ea qua homini bona vel mala sunt.

Prudentia etsi subiectiuè sit virtus intellectualis, non tamen immeritò reponitur inter virtutes Morales, ratione obiecti, effectus & finis.

Art. 2. Prudentiæ officia sunt inquirere, consultare & iudicare.

Proprium est prudentiæ præscribere medium virtutibus moralibus.

Art. 3. Prudentia primò potest diuidi in naturalem, seu acquisitam : secundò, in personalem, solitariam & gubernatricem.

Habitus prudentiæ sunt multiplicandi iuxta varietatem virtutum, quæ ab illa dirigi debent: sicque ex multis habitibus partialibus prudentia perfecta & absoluta integratur. *Art. 4.*

Tres partes potentiales prudentiæ assignantur, nempè Eubulia, Synesis, & Gnomen.

Duobus modis contra prudentiam peccatur. 1. per defectum. 2. per excessum. Priori modo peccatur per præcipitationem. 2. per inconsiderationem. 3. per inconstantiam, &c. Posteriori multis modis, iisque in textu videndis. *Art. 5.*

EX CAP. IV.

IVstitia vt est vna ex quatuor virtutibus Moralibus quæ Cardinales appellantur, est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate ius suum cuique tribuit. *Art. 1.*

Iustitia potest primò diuidi in distributiuam & commutatiuam: & hæc rursus subdiuidi in eam quæ est partis ad partem, & eam quæ est partis ad totum. *Art. 2.*

Partes potentiales iustitiæ vocantur virtutes illæ quæ magnam cum iustitia strictè sumpta consentionem habent, illius tamen perfectionem non attingunt. Eiusmodi autem virtutes sunt octo, nempe Religio, Pietas, &c. *Art. 3.*

EX CAP. V.

FOrtitudo est virtus quæ timorem & audaciam in grauibus periculis moderatur. *Art. 1.*

Nullæ sunt partes subiectiuæ fortitudinis: assignari tamen possunt quædam illius partes integrantes impropriè sumptæ. *Art. 2.*

EX CAP. VI.

Art. 1. Temperantia est virtus quæ in voluptatibus gustus & tactus moderandis versatur.

Non spectat ad virtutem Temperanriæ moderari voluptates spirituales.

Art. 2. Temperantiæ, opponitur intemperantia & stupor.

Triplices sunt partes Temperantiæ quæ item in plures alias, in textu videndas subdiuiduntur.

Finis Thesium Ethicæ.



ERRATA.

Pag. 23. *lin.* 19. *lege*, si, *p.* 25. *l.* 9. *l.* propter illud, *p.* 29. *l.* 18. & 54. *l.* frenofactiuæ, *p.* 30. *l.* 18. *l.* actiones, *p.* 34. *l.* 6. addi non, *p.* 36. *l.* 22. *l.* vltimos, *p.* 57. *l.* 31. *dele*, si, *p.* 78. *l.* 21. *l.* ista, *p.* 87. *l.* 8. *l.* rectitudinem, *p.* 98. *l.* 15. *l.* puro &, *p.* 108. *l.* 9. *post* actum, *l.* humanum, quo se habet, *p.* 113. *lin. antepen.* *l.* actus, *p.* 114. *l.* 29. *l.* consentaneè, *p.* 116. *l. antep.* *l.* non peccare, *p.* 117. *l.* 34. *l.* hinc, *p.* 119. *l.* 20. *l.* citato, & *l.* 26. metus, *p.* 139. *l.* 25. *l.* vtrumlibet, *p.* 142. *l.* 25. *l.* secundum, *p.* 151. *l.* 3. *post* actu *lege* homo disponitur ad hoc quod alium, *l.* 28. *l.* posita, *p.* 157. *l.* 21. *dele* non, *p.* 160 *l.* 29. *post* permissiuè *l.* concurrere, *p.* 164. *l.* 2. *l.* sint, *p.* 170. *l.* 22. *l.* pari, *p.* 182. *l.* 10. *l.* at, *l.* 25. vlla, & *l.* 30. possint, *p.* 183. *l.* 20. *l.* intentionem, *p.* 287. *l.* 31. *l.* eum, *p.* 188 *l.* 16. *l.* in, *p.* 190. *l.* 5. *l.* mouentur, *p.* 194. *l.* 4. *l.* maius, *p.* 198. *l.* 24. *dele* ad, *p.* 200. *l.* 23. *l.* intellectus, *p.* 205. *l.* 19. *l.* iudicio, *p.* 210. *l.* 33. *l.* Morali, *p.* 212. *l. vlt.* *l.* honestus, *p.* 220. *l. pen.* *l.* nos, *p.* 225. *l.* 31. *l.* Ita, *p.* 227. *lin. vlt.* *l.* ipso, *p.* 237. *l.* 21. *l.* dignus, *p.* 245. *l. pen.* *l.* obiectum, *p.* 247. *l.* 4. *l.* quia, *lin. seq.* *l.* qua, *p.* 249. *l.* 15. *l.* præcipiatur, *p.* 266. *l.* 26. *l.* &, *p.* 274. *l.* 25. *l.* proportio, *p.* 282. *l.* 4. *l.* prosecutione, *p.* 315. *l.* 15. *l.* capiendum, *p.* 317 *l.* 29. *l.* reperiatur, *p.* 319. *l.* 3. *l.* estimatiuæ, *p.* 320 *l.* 31. *l.* rationalem, *p.* 345. *l.* 21. *l.* recedant, *p.* 346. *l.* 21. *l.* intrinsecè, *p.* 350. *l.* 14. *l.* isque, *p.* 383. *l.* 20. *l.* alteri, *pag.* 384. *lin.* 18. *l.* aliis, *p.* 385. *l.* 17. *l.* Vide plura.



